

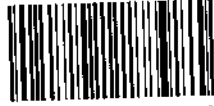
المملكة العربية السعودية

جامعة أم القرى

مكة المكرمة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

الدراسات العليا



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠١٠٩٤

+

قام الطالب بتصحيح هذه النسخة
أحمد

الطالب
شرح
سراج الدين عمر بن اسحاق الشبلي الغزنوي الهندي

٥٧٠٤ - ٥٧٩٣ هـ

لكتاب

المغني في أصول الفقه للخبازي

((الجزء الأول))

"دراسة وتحقيق"

رسالة مقدمة لنيل درجة "الدكتوراة"
في الشريعة الإسلامية، فرع الفقه والأصول.
شعبة أصول الفقه.

اعداد :

سائرها أستاذ زين

اشراف :

الدكتور يونس سليمان السنهوري

١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م

المجلد الثاني

١٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال رحمه الله :))

فصل

فى بيان أسباب الشرائع .

اعلم بأن أصل الدين وفروعه مشروع بأسباب جعلها الشرع أسبابا لها تيسيرا على عباده ، كالحج بالبيت والصوم بالشهر والصلاة بأوقاتها ^(١) والعقوبات بأسبابها والكفارات الدائرة بين العبادة والعقوبة بما يضاف إليه من سبب متكرر بين الحظر والإباحة . والمعاملات بتعلق البقاء ^(٢) (المقدّر) بمباشرتها . والإيمان بالآيات الدالة على (حدث) ^(٣) العالم . وإنما الأسر لإلزام أداء ما وجب بهذه الأسباب . كقول البائع للمشتري : اشترى العبد فأدّ الثمن . « ^(٤)

أقول :

لما فرغ من بيان الأحكام الثابتة بخطاب الاقتضاء والتخيير ، كالأمر والنهى شرع فى بيان الأحكام الثابتة بخطاب الوضوع . فقال : " فصل فى بيان أسباب الشرائع " أى : فى بيان الطرق التى تعرف بها الشروعات وتثبت بها . والشرائع جمع شريعة . وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين . ^(٥) والشرع فى اللغة هو الإظهار . وشرع لهم كذا ، أى سنّ . والدين وضع إلهي سابق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات .

(١) فى ج : " بالوقت " والمثبت من أ وب .

(٢) فى أ وب : " المقدور " والأصح ما أثبتناه من ج .

(٣) هكذا فى جميع النسخ ، لعل الصواب : " حدوث " .

(٤) هذا متن المغنى من أ وب وج .

(٥) قال فى لسان العرب (١٧٦/٨) : " والشرعة موضع

على شاطئ البحر ، تشرع فيه الدواب .

والشريعة والشرعة : ما سنّ الله من الدين وأمر به -

ويجوز أن يراد بالشروعات هذه المسألة^(١) خاصة ، فيكون الألف والسلام فيها للمهد .

والسبب في اللفظة ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ، ومنه سمي الحبل والطريق سببا لا مكان (التوصل)^(٢) بهما الى المقصود .^(٣)

وانما سميت أسباب الأحكام بها لاضافة الحكم اليها من حيث انها طرق موصلة الى الأحكام .

وفي الاصطلاح السبب عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعى .^(٤) كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلاة في قوله تعالى : (اقم الصلاة لدلوك الشمس .)^(٥)

== كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر ، مشتق من شاطىء البحر ، عن كراع . ومنه قوله تعالى : (ثم جعلناك على شريعة من الأمر . الجاثية : ١٨) وقوله تعالى : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا . المائدة : ٤٨) .

(٦) انظر المصدر نفسه ، ١٧٦ : ٨ حيث قال فيه : " قال ابن الأعرابي : شرع : أى أظهر . "

(١) عبارة أ : " ويجوز أن يراد من مشروعات هذه المسألة " والمثبت من ب وف .

(٢) فى أ وب : " التوصل " بالسین المهبطه ، والمثبت من ف .

(٣) انظر مصباح المنير ، ٢٨١ : ١ حيث جاء فيه : " والسبب الحبل . وهو ما يتوصل به الى الاستعلاء . ثم استعير لكل شي " يتوصل به الى أمر من الأمور . ف قيل : هذا سبب هذا ، وهذا مسبب عن هذا . "

(٤) بهذا عرفه الآمدى فى الاحكام ، ٩٨ : ١ .

وانظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب حيث عرفه بما هو قريب من هذا التعبير حيث قال : " وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم . "

(العضد على ابن الحاجب ، ٢ : ٧٠)

وكذا فى ارشاد الفحول ص : ٦ ، ثم فسره بقوله : " أى : يستلزم وجوده وجوده . "

وانظر أيضا فى تعريف السبب : (شرح الكوكب المنير :

٤٤٥ : ١ ، المستقصى للفرالى ، ٩٣ : ١ ، جمع الجوامع

بشرح المحلى بحاشية البنائى ، ٩٤ : ١ ، الوسيط فى

أصول الفقه الاسلامى للدكتور وهبة الزحيلي ،

ص : ٩٥ وما بعدهما .

(٥) سورة الاسراء ، آية ٧٨ .

ثم الجمهور من عامة العلماء قالوا : إن للأحكام أسبابا (تضاف) إليها .
والموجب في الحقيقة والشارع لها هو الله دون الأسباب ، إذ الإيجاب
إلى الشارع دون غيره ، وهو اختيار الشيخ أبي منصور .^(٢)

- (١) في ب : " مضافا " والثبت من أوف .
(٢) تقدمت ترجمته ص : ١٠٤ من هذا البحث .
راجع : كشف الأسرار ، ٢ : ٣٣٩ .
وينظر حاشية العلامة الشيخ يحيى الرهاوى على المنار ص : ٦٠٦ ،
التلويح على التوضيح ، ٢ : ١٤١ .
وبهذا الرأي قال بعض الشافعية منهم الغزالي .
انظر المستصفى ، ١ : ٩٣ .
وهو مذهب المعتزلة . (انظر السبب عند الأصوليين لعبد العزيز
بن عبد الرحمن ص : ١٩٥)

وهؤلاء المبتون للأسباب اختلفوا فيما بينهم :
قالت المعتزلة إن السبب مؤثر في الحكم بذاته . ولكن بواسطة قوة
أودعها الله فيه ، يكون بها التأثير . (المصدر السابق)
وانظر مباحث الحكم عند الأصوليين لمحمد سلام مذكور ص : ١٣٥ ،
وأصول الفقه لأبي النور زهير ، ١ : ٦٧ ، ثم قال فيه : " وهو مبنى
عندهم على أن العقل يدرك في الأفعال حسنا و قبحا قبيل
أن يرد الشرع بأحكامها . والشرع تابع لما أدركه العقل فيها .
فإذا أدرك العقل قبحا في فعل كان هذا الفعل قبيحا عند الله
تعالى . وإذا أدرك العقل حسنا في فعل كان هذا الفعل
حسنا عند الله تعالى . ولا تجوز المخالفة . . . "

انظر ص : ٢٤٠ في تحقيق أن المعتزلة قد فصلوا الأفعال إلى الاعتبار
وفي تحقيق معنى تحكيم العقل عندهم .

وأما الغزالي من الشافعية فقد ذهب إلى أن السبب مؤثر في الحكم ،
لكن لا بذاته ، بل بجعل الله تعالى . أي أن الله تعالى ربط الأسباب
والسببيات ربطا عاديا ، بحيث إذا وجد السبب وجد عنه السبب .
راجع : السبب عند الأصوليين ، ص : ١٩٦ ، أصول الفقه لأبي النور زهير
١ : ٦٧ ، مباحث الحكم ص : ١٣٥ ، المستصفى ، ١ : ٩٣ .

والحنفية فيما ظهر قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه الغزالي . ويقول الشارح
فيما بعد : " . . . لأنها علل بعملية صارت موجبة بجعل الشارع لا بذواتها
كالعقلية ، فلا تكون سببا قبل جعل الله إياها أسبابا . "

وراجع كشف الأسرار ، ٢ : ٢٤١ .

وأما الآمدى فقد قسم السبب إلى ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة
عليه كجعل زوال الشمس أمانة معرفة لوجوب الصلاة ، وإلى ما يستلزم حكمة ==

وقال جمهور الأشاعرة : للعقوبات وحقوق العباد أسباب يضاف وجوبها
(إليها) (١) . فأما العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله
تعالى وخطابه . (٢) إذ العبادات وجهت لله تعالى (على الخلو) (٣)
فتضاف إلى إيجابه . إذ لم يعرف وجوبها إلا بالشرع .
وأما العقوبات فتضاف إلى الأسباب ، لأنها حاصلة يكسب العبد .
و لأن الواجب في العبادات ليس إلا الفعل ، فأمكن إضافة وجوب المال
إلى السبب ، وإضافة وجوب الفعل إلى الخطاب .

== باعثة للشرع على شرع الحكم السبب ، كالشدة المطربة لتحريم شرب
النبيذ . لا لتحريم شرب الخمر في الأصل المقيس عليه ، فإنه معروف
بالنص أو الإجماع .

(الإحكام ، ١ : ٩٨)

(١) ساقط من ب ، والمثبت من أ وف .

(٢) هكذا نسبته أيضا عبد العزيز البخاري إلى جمهور الأشاعرة .

(انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣٣٩)

وقد ذكر التفتازاني هذا الرأي في التلويح (٢ : ١٤١) ولم ينسبه إلى
أحد معين حيث قال : " وأنكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة .
إذ المقصود فيها الفعل فقط ، وجوبه بالخطاب إجماعا . بخلاف
المعاملات والعقوبات ، فإنها تترتب على أفعال العباد . فيجوز
أن يضاف وجوب أداء الأموال وتسليم النفس للعقوبات إلى الأسباب
ونفس الوجوب إلى الخطاب . "

نعم وقد وجد في بعض كتب الشافعية ما يؤيد ما ذكره الشارح حيث
جاء في قواطع الأدلة ما نصه : " فان قال قائل : الوقت سبب
الوجوب ، فكيف يتصور أن يجب من أول الوقت إلى آخره . وهو
يؤدي إلى أن يكون الزمان الأول سببا للوجوب ، وكذلك الزمان الثاني
والثالث ، فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب وهو لا يجوز .

والجواب أن عندنا الوقت ليس بسبب للوجوب . إنما سبب الوجوب خطاب
الشرع . إلا أنه يجب مرة في زمان مضيق ويجب مرة في زمان واسع . "

(قواطع الأدلة لوحة رقم ٢٤ (مخطوط) في مركز البحث العلمي .)

وانظر قول المصنف حين تعرضه لرأي الشافعي رحمه الله : " .

والمالي يحتتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه . وأما البدني
فلا يحتتمل الفصل . ص ٩١٤ - ٩١٥ في مسألة : ومن الناس من
عمل في النصوص بوجوه وهي فاسدة ،

والنصوص بوجوه وهي فاسدة .

(٣) في ب : " والخلوص " والمثبت من أ وف .

وكذا العقوبات ، فإن الواجب على الجاني ليس إلا تسليم النفس وتحمل العقوبة . وإنما وجب الفعل على الولاة . فتجوز إضافة ما وجب عليه إلى سبب . وما وجب على الولاة إلى الخطاب المتوجه إليهم بقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (١) . و (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة .) (٢) فعلى هذا الطريق تجوز إضافة العبادات المالية إلى الأسباب (٣) عندهم أيضا . (٤)

وأنكر بعضهم الأسباب أصلا . (٥) وقالوا : الحكم في المنصوص عليه ثابت بظاهر النص . وفي غيره بالوصف الذي جعل علته . ويكون ذلك أمارة لثبوت حكم الفرع بإيجابه تعالى .

(١) سورة المائدة : ٢٨ .

(٢) سورة النور : ٢ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٤٤ من ف .

(٤) راجع : كشف الأسرار ، ٣٣٩ : ٢ ، حاشية الرهاوى ، ص : ٦٠٦ ،

التلويح ، ١٤١ : ٢ .

(٥) لعل المراد أنهم أنكروا تأثير الأسباب في الحكم .

وإذا كان كذلك فهو رأى البهضوى من الأشاعة . ولذلك قال : " فإن -

أريد بالسببية الإعلام فحق . وتسميتها حكما بحث لفظي .

وإن أريد بها التأثير فباطل .

(المنهاج بشرح السنوى ، ١ : ٥٤)

وتابعه السنوى وقال : " قوله : فإن أريد بالسببية ، أى : يجعل

الشرع الزنا سببا لإيجاب الحد هو كونه إعلاما ومعرفا له فهو حقيق

لا نزاع فيه . فإنه يجوز أن يقول الشارع : متى رأيت إنسانا يزنى ،

فاعلم أنى أوجب عليه الحد قوله : " وإن أريد التأثير " أى :

وإن أريد بالسببية التأثير بمعنى أن الله تعالى تعالى جعل الزنا

مؤثرا فى إيجاب الحد فهو باطل "

(نهاية السؤل ، شرح المنهاج ، ١ : ٥٦)

وإلى هذا ذهب بعض الحنابلة حيث ورد فى سورة آل تيمية (ص ٣٨) :

" قد أطلق غير واحد من أصحابنا القاضى وأبو الخطاب وابن عقيل

والحلوانى وغيرهم فى غير موضع أن علل الشرع إنما هى أمارات

وعلامات نصيها الله تعالى أدلة على الأحكام ، فهى تجرى

مجرى الأسماء " .

وجاء الرد على ذلك فى الصدر نفسه : " وهذا الكلام ليس بصحيح على

الإطلاق . والكلام فى حقيقة العلل الشرعية فيه طول . ذكر ابن عقيل وغيره - =

قالوا : لأن الموجب للأحكام والشارع لها هو الله تعالى . وفى إضافة الإيجاب إلى غيره وهو الأسباب قطعه عن الله عز وجل ، وذلك لا يجوز .

لكنه تعالى جعل بعض الأوصاف أمانة على حكم الفرع . فيقال لها أسباب أو علل موجبة مجازا لظهور الأحكام عندها .

ولأن الأسباب كانت قبل الشرع ، ولا أحكام معها . (١)

وأيضا توجد بعد الشرع بلا أحكام . كما فى المجانين والصبيان .

ولو كانت عللا لما تصور انفكاكها عنها كما فى العلل العقلية .

والدليل عليه أن العبادات لم تجب على من لم تبلغه الدعوة . وهو الذى أسلم

فى دار الحرب ولم يهاجر إليها . ولو كان الوجوب بالأسباب دون الخطاب

لوجبت عليه العبادات لتحقق السبب فى حقه . (٢)

وأما العامة فقالوا : إن الله تعالى شرع للعبادات أسبابا يضاف (٣) وجوبها

إليها . والموجب فى الحقيقة هو الله تعالى . كما شرع للقصاص والحدود -

أسبابا يضاف الوجوب إليها . والموجب فى الحقيقة هو الله .

فجعل سبب وجوب القصاص القتل العمد . وسبب وجوب الضمان الإتيان .

وسبب حمل الوطء النكاح .

فكذا شرع للعبادات أسبابا عرفت سببيتها بإشارات النصوص .

فمن أنكر جميع الأسباب وعطلها وأضاف الإيجاب الى الله تعالى فقد خالف

النص والإجماع ، وصار جبريا . (٤)

(١) انظر هذا الاستدلال فى نهاية السؤل والابهاج ، ٤١ : ١ .

(٢) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤٠ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٨٢ من ب .

(٤) وقد تعرض ابن القيم لحقيقة مذهب الجبرية فى الأسباب حيث قال : "

بل عندهم (أى : الجبرية) صدور الكائنات والأوامر والنواهي

عن محض المشيئة الواحدة التى رجعت مثلا على مثل بغير مرجح .

فمنها ما يصدر كل حادث . ويصدر مع الحادث حادث آخر مقترنا به

اقترانا عاديا . لا أن أحدهما سبب الآخر ، ولا مرتبط به . فأحدهما

مجرد علامة وأمانة على وجود الآخر . فإذا وجد أحد المقترنين

وجد الآخر معه ، بطريق الاقتران العادى فقط . لا بطريق

التسبب والاقتضاء " . وهذا عندهم هو نهاية التوحيد و غاية المعرفة .

(مدارج السالكين ، ٣ : ٤٩٦ ، وانظر السبب عند الأصوليين ص : ٢٠٤)

ومن أنكر البعض فلا وجه له أيضا ، لأنه لما جاز إضافة البعض إلى الأسباب بالدليل جاز إضافة سائرهما إليها أيضا بالدليل .
وقولهم " لو أضيف الوجوب ^(١) إليها لزم عدم الإضافة إلى الله عز وجل " فاسد ، لأننا لا نجعلها موجبة بذواتها ، بل موصلا إلى معرفة الحكم . فإضافته إليها لا يمنع الإضافة إلى الله . (فإضافته ^(٢) الشيء إلى الآلة كالقتل إلى السيف والقطع إلى السكين لا يمنع الإضافة إلى القاتل والقاطع .

وقولهم " الأسباب كانت قبل الشرع ولا حكم " فاسد ، لأنها علل بعملية صارت موجبة بجعل الشارع ، لا بذواتها كالعقلية . فلا تكون سببا قبل جعل الله إياها أسبابا .

وأما الذي أسلم في دار الحرب ولم يهاجر ، إنما يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب إليه لعدم الخطاب في حقه للأداء . والقضاء مبني عليه . ^(٣)

هذا ما قيل .

والذي ^(٤) ظهر لي أنه لا خلاف في الحقيقة . لأن جميع الناس معترفون بأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ، لا غير . لا يخالف فيه أحد . ولا خلاف لأحد أيضا في أن هذه الأسباب معارف لحكم الله ، لا موجبات بذواتها ، فلا خلاف إلا في اللفظ .

قوله : " اعلم بأن أصل الدين " - وهو الإيمان بالله تعالى كما هو بأسماؤه وصفاته " وفروعه " وهوسائر الأحكام من العبادات والمعاملات والعقوبات والكفارات - " مشروع بأسبابها جعلها الشارع أسبابا لها " أي إمارات على إيجابه تفضلا منه وتيسيرا على عباده ، ليتوسلوا بها إلى معرفة إيجابه الذي هو غيب عنهم خصوصا بعد انقطاع الوحي . فيضاف إلى أسباب إليها مجازا . ^(٥)

(١) أي وجوب العبادات إلى الأسباب .

(٢) في ب : " كإضافة " والمثبت من أ وف .

(٣) انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤١ .

(٤) في أ : " فالذي ... " والمثبت من ب وف .

(٥) انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤١ .

قوله : " كالحج بالبيت " ، لما ذكر أن للمشروعات أسبابا شرع
فى بيان سبب كل واحد منها .

فإنما يبدأ بالحج لكونه أشق . وإن كان الأولى البداية بالأيمان
الذى هو الأصل . ثم ذكر العقوبات بعد العبادات تحقيقا للمقابلة .
وأخر الكفارة عنهما لكونهما مركبة عنهما . ثم ذكر المعاملات ،

لتعلق فائدتها بالدنيا . وختم ^(١) بالإيمان تفاؤلا .

وإنما جعل البيت سببا للحج لإضافته إليه ، قال الله تعالى : (ولله
على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) ^(٢)
والإضافة دليل السببية . ^(٣)

وأما الوقت فشرط الأداء ، لعدم صحته دونه . وليس بسبب له ، لأنه
لا يضاف إليه . ولا يتكرر بتكرره . فلو كان الوقت سببا لتكرر بتكرره ^(٤) ،
كالصلاة والصوم .

ولما كان سببه البيت وهو غير متكرر ، لم يتكرر الوجوب . ^(٥)

وكذا الاستطاعة بالمال شرط لوجوب الأداء ، والوقت شرط لجوازه ^(٦) .

ولهذا لا يصح أدائه فى غير ذلك الوقت . فيجوز ^(٧) أدائه عن الفقير .

وعدم تكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة وعدم إضافته إليها دليل على أنها
ليست بسبب له .

ولأنه عبادة بدنية ، فلا يصلح المال سببا له . ولكنه عبادة هجرية
وزيارة بقاع شريفة ، فصلاح البيت سببا له ^(٨) .

(١) فى ف : " وختمه " والمثبت من أ وب .

(٢) سورة آل عمران : ٩٧ .

هذا وما بعده ، هو طريقة المتأخرين من الحنفية فى أسباب الأحكام كما ذكره
صاحب كشف الأسرار (٣٥٨ : ٢)

فأما المتقدمون من الحنفية فقالوا : " سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى
على كل واحد من عباده ، فإنه تعالى أسدى إلى كل واحد منا أنسواع
النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كثرتها فضلا عن القيام بشكرها . وأوجب
هذه العبادات علينا بإزائها " (الصدر نفسه .)

(٣) انظر أصول البزدوى ٢ : ٣٤٣ من أن الإضافة دليل السببية .

(٤) أى : فلو كان وقت الحج سببا لوجوب الحج لتكرر الحج بتكرر الوقت (هامش أ)

(٥) راجع كشف الأسرار : ٢ : ٣٥٣ ، أصول السرخسى ، ١ : ١٠٥ .

(٦) راجع هاشية الرهاوى ص : ٦٠٩ . (٧) آخر اللوحة رقم ٧١ من نسخة أ .

(٨) مفرغ على قوله : وكذا الاستطاعة بالمال . الخ

فإن قيل : الأداة غير جائز في أول شوال . فكيف يقال إنه شرط الأداة . ولما لم يكن ^(١) شرطاً كان سببها ، بدليل إضافة الحج إلى الوقت ، قال تعالى : (الحج أشهر معلومات .) ^(٢) ويقال : أشهر الحج . ولم يجوز تقديم الأداة على شوال ولا طواف الزيارة قبل يوم النحر ولا الوقوف قبل يوم عرفة . وهذا دليل سببية الوقت . ^(٣)

قلنا : أما الإضافة فلا تدل على ملازمة ، إذ الشيء يضاف إلى شرطه مجازاً . وأيضا لم يضاف الحج إلى الوقت ، بل الوقت أضيف إليه . وهذا لا يدل على السببية ، بل عكسه يدل عليها .

وأما عدم جواز التقديم فليس لأجل أنه سبب ، بل لأن الحج أركان شرع أدوها متفرقا منقسما على الأمكنة والأرضة ، فلم يجوز تغيير الترتيب ^(٤) المشروع .

قوله : " والصوم بالشهر " لإضافته إليه وتكرره بتكرره وصحة الأداة بعده لا قبله .

ولكن اختلف ^(٥) المشائخ في أن السبب هو مجموع الشهر بلياليه وأيامه ^(٦) ، أو السبب أيامه فقط .

فذهب شمس الأئمة إلى أن السبب شهود الشهر مطلقا ، يستوى الأيام والليالي في السببية . إذ السببية لإظهار فضيلة الشهر . وهي ثابتة للأيام والليالي جميعا ، إذ الشهر عبارة عن مجموعهما . ^(٧)

-
- (٩) انظر أصول السرخسي ، ١ : ١٠٥ .
- (١) أي : الوقت .
- (٢) البقرة : ١٩٧ .
- (٣) انظر هذا الاعتراض في كشف الأسرار ، ٢ : ٣٥٣ .
- (٤) راجع المصدر السابق ، وأصول السرخسي ، ١ : ١٠٥ .
- (٥) محل الاتفاق أن سبب وجوب الصوم هو الشهر . (راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤٩)
- (٦) آخر اللوحة رقم ٨٣ من نسخة ب .
- (٧) قال السرخسي في أصوله (١ : ١٠٤) : " بل في السببية للوجوب الأيام والليالي سواء ، فإن الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالي . وإنما جعله الشرع سببا لإظهار فضيلة هذا الوقت ، وهذه الفضيلة ثابتة لليالي والأيام جميعا . "

والدليل عليه أن المفيق في أول ليلة رمضان لوجن قبل الصبح ثم امتد جنونه إلى آخر الشهر ، ثم أفاق بعده ، يلزمه قضاء شهر رمضان كله . فلو لم تتقرر السببية في حقه بإدراك أول ليلة منه لما وجب عليه القضاء^(١) .

والدليل عليه أيضا صحة نية الغرض بعد الغروب قبل الصبح . ومعلوم أن نية الأداء قبل السبب لا يصح حتى لا يجوز قبل الغروب . ولأنه عليه السلام قال : " صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته " .^(٢) فجعل الرؤية سببا للصوم كما جعل الدلوك في قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) .^(٣)

فيكون السبب من أول زمان الرؤية .
ونذهب القاضي أبوزيد^(٤) وفخر الإسلام^(٥) إلى أن السبب هو الأيام دون الليالي ، لأن الوقت لما جعل سببا كان صالحا للأداء فيه والليالي غير صالح له ، بل هو مناف للصوم . فخرج عن كونه سببا .

- (١) انظر هذا الدليل في المصدر السابق .
(٢) أخرجه البخاري و سلم عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول : قال النبي صلى الله عليه وسلم أو قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم : صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فان غيبي عليكم فأكثروا عدة شعبان ثلاثين . وهذا لفظ البخاري . ولفظ سلم : . . . وان أغمى عليكم فاقدروا له ثلاثين .
(صحيح البخاري ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الهلال فصوموا ، ج ٣ ص ٣٤ ، وصحيح سلم باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال ، ج ٢ ص ٧٥٩)
وانظر نصب الراية للزيلعي ، ٢ : ٤٣٧ .
(٣) سورة الاسراء ، ٧٨ .
هكذا في جميع النسخ . والمعنى واضح . أي : سببا للصلاة .
(٤) راجع تقويم الأدلة ، مخطوط ، ورقة رقم ٢٨ بمركز البحث العلمي ، حيث قال فيه : " وقال تعالى : فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، علق بإيجاب الأداء بشهادة الشهر ، فعلم انها سبب الوجوب حتى استقام طلب الأداء بعده كالرجل يقول من اشترى شيئا فليؤت ثمنه ، أي : الواجب بالشراء . إلا أن الدليل قام لنا بإباحة الله تعالى الأكل ليالي الشهر وبأن لا يجوز فيها صوم ، علم أن المراد بالشهر أيامه .
(٥) انظر أصول البزدوى ، ٢ : ٣٤٩ .

ولأن يوم رمضان أضيف إليه الصوم . فيقال : صوم يوم رمضان .
 ويتكرر الصوم بتكرره ، وهذا دليل السببه .
 ولأن كل يوم سبب لوجوب صومه . ولهذا إذا بلغ الصبي أو أسلم
 الكافر في بعض الشهر يجب عليهما الأداء بقدر ما أدركاه .
 وشرف الليالي تابع لأيامها .
 فأما لزوم القضاء على الغيبى المذكور ^(١) فباعتبار أنه أهل للوجوب
 مع الجنون ، إلا أن الشرع أسقطه عنه عند تضاعف الواجبات
 دفعا للخرج . واعتبر الخرج في الصوم باستفراق الجنون جميع ^(٢)
 الشهر ولم يوجد في تلك المسألة ، إذا الفرض إنه كان مفقدا في
 أول ليلة من الشهر . ^(٣)
 وأما جواز النية في الليل فباعتبار أنه تابع لليوم في هذا الحكم ،
 ضرورة تعذر اقتران النية بأول جزء منه ولا ضرورة فيما نحن فيه ^(٤) .
 قوله : " والصلاة بالوقت " أى : سبب وجوب الصلاة الوقت ، لأنها
 تضاف إليه . فيقال : صلاة الظهر ، ونسبت إليه باللام في قوله تعالى :
 (أقم الصلاة لدلوك الشمس) ^(٥) . واللام للاختصاص ، وأقوى وجوه
 السببية ، كالإضافة .
 ولتكررها بتكررها ~~الاستصحاب~~ وصحته بعمده . وهذه أمارات السببية ^(٦) .
الوقت وعادلا لار قبله

- (١) هذا جواب عما تقدم ما استدل به السرخسى ص ٢٦٥ من هذا البحث .
 (٢) آخر اللوحة رقم ٤٥ من نسخة ف .
 (٣) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٥٠ .
 (٤) المصدر نفسه .
 (٥) هذا سبب وجوبها الظاهر . وأما سببها الحقيقى فهو إيجاب
 الله تعالى كما قاله البزدون في أصوله (٢ : ٢٤٦)
 وانظر : أصول السرخسى ، ١ : ١٠٢ ، ١٠٣ ، والتحرير
 مع التيسير ، ٤ : ٦١ .
 (٦) الأسرار ، ٧٨ .
 (٧) قال القاضى أبوزيد بعد ذكر هذه الأئمة : " واللام
 مذكور للتعليل فى مظهرها ، كما تقول : تطهير
 للصلاة وتأهب للشتاء ، فثبت أن الوقت وهو السبب ."
 (مخطوط تقويم الأدلة للوحة رقم ٢٧)
 (٨) انظر هذا الدليل فى كشف الأسرار (٢ : ٢٤٧) مقتبسا من أبى
 اليسر . وأصول السرخسى ، ١ : ١٠٣ ، التحرير ، ٤ : ٦١ .

قوله : "والعقوبات كالقصاص والحدود بأسبابها" ^(١) ، وهي الجنايات التي أضيفت العقوبات إليها كحد الزنا والشرب والقذف ، فإنها شرعت جزاءً على تلك الجنايات . وكانت مؤثرة في إيجابها وكانت أسباباً لها .

قوله : " والكفارات " أي : سبب وجوبها ما أضيفت إليه من أمر متكرر دائر بين الحظر والإباحة . ^(٢) كقتل الخطأ والفطر العمد ففى رمضان وقتل المحرم صيد الحرم ، واليمين المنعقدة (المنقضية) ^(٣) بالحنث .

وحاصله أن المناسبة بين السبب والسبب شرط . إذ الأثر أبداً يكون على وفق المؤثر والكفارة فيها معنى العبادة والعقوبة . أما الأول فلتأديها بالعبادة ، كالصوم والصدقة ، لأنها مكفرة للذنوب ، ولهذا سميت كفارة ، ولا يقع التكفير إلا بالعبادة ، إذ الحسنات يذهبن السيئات . ولهذا كانت النية شرطاً فيها . وفرض أدائها مختاراً تحقيقاً لمعنى العبادة ، فكان فى أدائها معنى العبادة . وأما الثانى فلأنها وجبت بمقابلة جنائية توجد من المكلف ^(٤) ، ولم تجب ابتداءً على وجه تعظيم الله تعالى كالعبادات . فكان ففى إيجابها معنى العقوبة ^(٥) ، إذ العقوبة ما تجب جزاءً على ارتكاب المحذور .

وإذا ثبت أنها مترددة بين الأمرين وجب كون سببها أيضاً مشتملاً على صفتى الحظر والإباحة ليكون معنى العبادة مضافاً إلى صفة الإباحة ومعنى العقوبة إلى صفة الحظر . ^(٦) ولهذا لا يصلح المحذور المحض كالقتل العمد ^(٧) واليمين الفموس سبباً للكفارة ، كما لا يصلح الباح كالقتل بحق سبباً لها .

(١) راجع: أصول السرخسى ، ١ : ١٠٩ ، فتح الغفر ، ٢ : ٧٤ ، التلويح ، ٢ : ١٤٤ ،

أصول البزدوى ، ٢ : ٣٥٦ ، التحريم ، ٤ : ٦٧ .

(٢) راجع: أصول السرخسى ، ١ : ١٠٩ ، التلويح ، ٢ : ١٤٤ ، التحريم ، ٤ : ٦٧ .

(٣) فى ف : " بالمنقضية " والمثبت من أ و ب .

(٤) آخر اللوحة رقم ٧٢ من أ .

(٥) راجع التحرير مع التيسير ، ٤ : ٦٧ .

(٦) راجع الصدر السابق .

ثم الإفطار عمدا من حيث إنه إقدام على فعل نفسه المملوك له مباح .
ومن حيث إنه جنائية على الصوم محظور ، فيصلح سببا لها ^(١) .
ولا يشكل عليه الإفطار بالزنا أو بشرب الخمر من حيث أنهما (حرامان) ^(٢) .
محضان . وقد صار سببين للكَفارة ^(٣) ، لأنهما ليسا بسببين لها
من حيث هما فعلان مخصوصان ^(٤) حتى لو حصل بالنسيان لا يوجبان
الكَفارة ، وإنما الموجب لهما من حيث إنهما ^(٥) جنايتان على الصوم ،
ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين الإفطار بالحلال أو الحرام .
وقد بينا أنه من حيث هو ملاق لفعل نفسه تمكنت فيه جهة الإباحة ،
ولم تعتبر هذه الجهة شبهة لسقوط الحد بالزنا وشرب الخمر ،
لأن الشبهة المؤثرة في درء الحد هي (المورثة) ^(٦) خلا
في حرمة الزنا وشرب الخمر ، وهي ليست بهذه المثابة .
ذكر في الأسرار ^(٧) أن الزنا في رمضان حرام في نفسه لا لحق
الصوم فقط . ولهذا يحرم في غيره ، وحرام أيضا في رمضان لغيره ،
وهو الصوم . فوجب لكونه حراما لعينه الحد الذي هو عقوبة .
وبسبب الحرمة لغيره الكفارة ، لأنه لما صار حراما لغيره أخذ شبهة
بالإباحة بهذه الجهة من حيث إن الغير لو لم يكن لما كانت الحرمة ثابتة
لـ .

(٧) لا كفارة في القتل عمد عند الحنفية ، وهو المشهور في مذهب أحمد ،
وبه قال مالك .

انظر الهداية ٩ : ٤٣٣ ، المغني ٨ : ٥١٥ ، حاشية الدسوقي ٤ : ٢٨٦ ،
ونزهت الشافعية إلى وجوب الكفارة على قاتل النفس عمدا بالقياس على
المخطئ ، وهو رواية عن أحمد .

انظر المغني المحتاج ، ٤ : ١٠٧ ، المغني ٨ : ٥١٥ .

(١) انظر تيسير التحرير ، ٤ / ٦٧ ، كشف الأسرار ، ٢ / ٣٥٦ ، فتح الغفار ٢ : ٧٤ .

(٢) في ف : " محرمان " والمثبت من أ وب .

(٣) وقد أورد هذا الإشكال أمير بادشاه في التيسير (٤ : ٦٧) وذكر الجواب
عنه ثم قال : " والذي يظهر أن التزام كون سبب الكفارة في مثل الإفطار
بالزنا محظورا محضا وعدم تحصيل تلك الملازمة بين السبب والسبب خير
من التأويل المذكور كما لا يخفى على النصف " .

(٤) آخر اللوحة رقم ٨٤ من نسخة ب .

(٥) في ب : " من حيث هما " والمثبت من أ وف .

(٦) في ف : " المؤثرة " وسياق الكلام يقتضي ما أشتاء من أ وب .

وكذا القتل الخطأ دائريين الحظر والإباحة ، لأنه من حيث إنسه
رسي صيد مباح . ومن حيث (إنسه) ^(١) ترك التثيت ، والتقصيـر
(٢) عصمة المحل محظور ، لأنه أصاب آدميا محترما ، فصلح
سببها . ^(٣)

وكذا الاصطياد مباح في أصله محظور بسبب الإحرام ، فيكون ترددا -
بينهما . ^(٤)

وكذا اليمين الموقود مباح من حيث إنه تعظيم الله بذكر اسمه .
ولهذا شرعت في بيعة نصره الحق ، كما كانوا يحلفون مع النبي صلى
الله عليه وسلم ، ومحظور من حيث إن فيه معنى العرصة المنهية عنها
بقوله تعالى : (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم .) ^(٥)
ولأن اليمين الصادقة مشروع لقطع الخصومات ولازمة شرعا ، فكانت
مباحا . ولكنها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث ، فكانت دائرة بينهما .
فتصلح سببها . وهذا الوجه يشير إلى أن اليمين سبب والحنث
شرط . وإلى كل واحد من الوجهين ذهب فريق من العلماء .

قوله : * والمعاملات * أى : هي مشروعة بتعلق البقاء المقدر المحكوم
من الله تعالى إلى قيام الساعة مباشرة المعاملات . وهذا لأن بقاء
العالم إلى يوم القيامة إنما يمكن بالتناسل ، فلا بد له من
طريق يتأدى إليه من غير إفساد وضياع نسل . وهو طريق الأزواج بلا شركة
في المرأة ، لأن في التغالب فساد بالتقاتل ، والله لا يحب الفساد .
ولأنه يمود إلى موضوعه بالنقض . وفي الشركة ضياع الأنساب ، لأن الأب متى
اشتبه يتعذر إيجاب المؤنة عليه ، وليس للأم قوة كسب الكفاية ، (فيلزم) ^(٦)
الضياع .

== (٧) انظر الأسرار لأبي زيد الدبوسي الجزء الأول اللوحة رقم ٨٩ ،
مخطوط ، بمكتبة البحث العلمي بجامعة أم القرى ، صور من مكتبة أحمد
الثالث . (رقم المكتبة : ١٧١)

- (١) ساقط من ف و المثبت من أ و ب .
- (٢) في ف : * أو * والمثبت من أ و ب ، لعل الصواب : * في * والله أعلم .
- (٣) راجع كشف الأسرار : ٣٥٦ : ٢ ، فتح الغفار : ٧٤ : ٢ ، التحرير ، ٦٨ : ٤ .
- (٤) انظر كشف الأسرار ، ٣٥٦ : ٢ .
- (٥) البقرة : ٢٢٤ (٦) في أ و ب : * قبل * والصواب ما أثبتناه من ف .

وكذا (بقاء)^(١) النفس لا يحصل إلا بما يحتاج إليه من الطيبوس والمطعموم
والمسكن . وإنما يتمكن من تحصيله بالمال . وليس في يده مال كاف
لذلك ، فشرع سبب اكتساب المال وهو المعاملات من التجارة عن تراض
والإجارة وغيرهما من المعاملات ، لما في التغالب من الفساد المفضى إلى
الفناء بالتقاتل .^(٢)

قوله : " والإيمان " بالجر عطفاً على قوله : " كالحج " أى : الإيمان
بالله كما هو بأسمائه وصفاته مشروع بسبب الآيات الدالة على حدث -
العالم .

وإن كان في الحقيقة بإيجاب الله تعالى ، لكنه في الظاهر منسوب إلى
حدث العالم .^(٣) إذ الحادث لا يبد له في حدوثه من محدث .
ولهذا سمي عالماً لكونه علماً على وجود الصانع . والآلف للإشباع .
وإليه أشار عمر رضي الله عنه بقوله " البقرة " ^(٤) تدل على البعير ،
وأشار المشي تدل على المسير .
فهذا الهيكل العلوى و (المركز)^(٥) السفلى أما يدلان على الصانع
العليم الخبير .^(٦)

ولهذا قال أبو حنيفة : لو لم يبعث الله الأنبياء لوجب على العقلاء -
الإيمان لما يرون من آثار الصانع ، (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ
الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ) .^(٧)

-
- (١) فى أوب : " ابقاء " والمثبت من ف .
(٢) قد ذكر معنى هذا الكلام عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار ، ٢ : ٣٥٨ ،
متابعا فيه أبا زيد والسرخسى والبهزوى .
(٣) راجع : تيسير التحرير ، ٤ : ٦ ، كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤٥ .
(٤) البقرة واحدة البعير ، والبعير والبعير : جميع الخف والظلسف
من الأبل والشاة وبقرة الوحش والظباء إلا البقرة الأهلية فإنها
تخشى وهو خشيتها . (لسان العرب ، ٤ : ٧١)
(٥) فى ف : " المركز " والمثبت من أوب .
(٦) انظر هذا الكلام فى كشف الأسرار ،
لمحمد الميزاب البخارى : ج ٢ ص ٣٤٥ .
(٧) سورة آل عمران ، آية ١٩٠ .

فسبب وجوب الإيمان العقل ، على القول إنه موجب للإيمان بنفسه ،
على معنى أنه معترف ، والموجب في (١) الحقيقة هو الله تعالى . وعليه
فخر الإسلام . (٢) فعلى هذا يجب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة
وقبل الشرع ، لوجود السبب .

و سبب وجوبه الخطاب على القول بأن العقل غير موجب بنفسه . فعلى
هذا لا يجب الإيمان قبل الشرع ولا على من لم تبلغه الدعوة . (٣)

(١) آخر اللوحة رقم ٧٣ من نسخة ١ .

(٢) وقد ذكر الشيخ الكمال ابن الهمام أقوال العلماء
في هذا الموضوع و فرق بين أصل وجوب الإيمان
وجوب الأداء له .

وأما بالنسبة لأصل وجوب الإيمان فقال : " السبب
لوجوب الإيمان ، أي التصديق والإقرار حدوث العالم ؛
كل ما سواه تعالى مافى الآفاق والأنفس ، أي :
أصل الوجوب . فلذا صح إيمان الصبي العاقل ."
(التحرير ، ٤ : ٦١)

وأما بالنسبة لوجوب الأداء للإيمان فقال : " (فأما وجوب الأداء)
للإيمان (فأبو اليسر) أي فقال أبو اليسر هو (بالخطاب)
أي : يبلغ الخطاب التكيفي بعد البلوغ (عند عامة المشائخ ،
فمذرم من بلغ بشاهق) . . . (ولم يبلغه) الخطاب
المتعلق بالإيمان إذا مات من غير إيمان وإن أدرك
مدة أمكن فيها التأمل والنظر في الآيات .

(و) عند (الآخرين) منهم القاضي أبو
بكر وفخر الإسلام هـــــ (بالأول) أي : بحسب
المعالم ، فلا يميز من ذكر بعد ما أدرك المدة المذكورة ،
(و شرع الخطاب) أي بلغه في أوان التكليف
عند الآخرين (فيما) أي : في حكم (يحتمل
النسخ) من الأحكام العملية .

(و هو) أي هذا الاختلاف (بناء على استقلال
العقل يدرك إجابته) تعالى للإيمان (و)
على (عدمه) أي : عدم استقلاله بذلك
كما هو قول عامة العلماء (و) هو المختار .

(التحرير مع التيسير ، ٤ : ٦١)

وانظر أيضا : التلويح ، ٢ : ١٤٢ .

(٣) انظر ما تقدم قريبا .

قوله : " وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب " هذا جواب عما يقال : لما ثبت وجوب العبادات وغيرها بالأسباب ، فما فائدة ورود الأمر ٢ .

فقال : إنما ورد الأمر ^(١) لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه .
ولهذا قيل في تفسير قوله تعالى : (أقم الصلاة) ^(٢) أي الصلاة التي أوجبت عليكم بالأسباب ، فيكون الألف واللام للعهد .
وكذا في قوله تعالى : (وآتوا الزكاة) ^(٣) كالبيع يجب فيه الثمن في ذمة ^(٤) المشتري ، ثم لا يلزمه الأداء إلا بالطلب ، فيقول البائع للمشتري : اشتريت المبيع فأت الثمن .
فالحاصل أن نفس الوجوب ^(٥) يثبت بالسبب وجوب الأداء بالخطاب . ^(٦)
وبعض الناس أنكر الفرق بينهما . ^(٧)

والفرق أن نفس الوجوب يثبت بالسبب جبراً ، ولا يشترط فيه قدرة العبد واختياره . وجوب الأداء يثبت بالخطاب ، ولكن يشترط فيه القدرة على الأداء . وجوده يتوقف على اختيار العبد فعل الأداء ^(٨) .

-
- (١) آخر اللوحة رقم ٤٦ من ف .
(٢) الإسراء ٧٨ ، وهو من قوله تعالى : أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ، وقرآن الفجر ، إن قرآن الفجر كان مشهوداً .
(٣) النساء من آية ٧٧ (٤) آخر اللوحة رقم ٨٥ من ب .
(٥) " نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبي إذا أتلّف مال إنسان تشتغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الأداء بل يجب على وليه " .
كذا في كشف الأسرار ، ١ : ٢١٥ .
(٦) قال البزدوى في أصوله (١ : ٢١٥) : " وجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة وهو الخطاب " .
(٧) انظر هامش رقم ٢ ص ٣٥٩ ما نقلناه من نص قواطع الأدلة للسمعاني من الشافعية .
(٨) قال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ، ١ : ٢١٦ : " ... لأن وجوب الأداء بالخطاب إنما يكون عند سلامة الآلات وصحة الأسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة ، لأن الله تعالى أجرى العباد بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة العبد الفعل أو مباشرته إياه ، ووجود الفعل يفتقر إلى القدرة الحقيقية ... " .

قال رحمه الله :

((ولما كان سبب شرعية العقود تعلق البقاء (بها)^(١) فيفسد بالجهالة المؤدية إلى الفناء ، ويختص جواز البيع بالمنتفع حالا أو مآلاً . ولم يسقط وجوب معرفة الصانع أصلاً لدوام سببه . وسقوط التكليف فى بعض الصور لانعدام الأهلية أو قصورها . فيصح إسلام الصبي العاقل ، وإن لم يكن مخاطباً ، لأنها تبتنى على قيام السبب وأهلية الأداء ، (لا)^(٢) على لزوم الأداء ، كتعجيل الدين المؤجل .

وعلى هذا العبد والسافر والمريض إذا حضروا وصلوا الجمعة أجزأهم عن فرض الوقت .

قال أبو حنيفة : يبطل الظهر المؤدى بالسعي ، لأن السعي مع - الجمعة وظيفة فى هذا اليوم ، لا يجامعها الظهر . فإذا وجد السعي بمد وجود سببه يقع محسوساً عن الواجب ، فيبطل الظهر - لتمذر اجتماعهما .

وكذا المشتري بالبيع الفاسد لو باع المبيع من البائع أو أماره أو - أجره منه أو رهنه أو وهبه أو أودعه عند ، يقع عن التسليم الواجب بسببه ، و يلغوما صرح به من البيع وغيره .

وكذا الفاسد على هذا . ((

أقول :

لما فرغ من بيان أسباب المشروعات شرع فى بيان بعض الفروع المبنيصة عليها ، فقال : " لما كان سبب مشروعية العقود تعلق البقاء بها " ، أى بعقود المعاملات (كما سبق)^(٥) فيفسد البيع مع الجهالة المفضية إلى المنازعة المؤدية إلى الفناء بالتقاتل ، لأن شرعية العقود لقطع المنازعة ، فتشأ أفضلت إليها عادت على موضوعها بالنقض .

(١) من ب وج وساقط من أ . (٢) آخر اللوحة رقم ١٢ من ج .

(٣) ساقط من أ وب والمثبت من أ . (٤) هذا من المعنى من أ وب وج .

(٥) فى ب : " لما سبق " والمثبت من أ وج .

(٦) راجع بدائع الصنائع (٦ : ٣٠٣٧) حيث ذكر أن من شرائط صحة البيع : " أن يكون المبيع معلوماً ونعمه معلوماً علماً يمنع من المنازعة ، فان كان أحدهما مجهولاً جهالة مفضية إلى المنازعة فسد البيع . . . "

فيفسد البيع إما بجهالة المبيع أو الثمن أو وصفهما أو الأجل (١) ، فلا يجوز البيع بالأثمان المطلقة بأن قال مثلا : بعت بالدرهم أو بالدنانير ، إلا أن تكون معروفة القدر والصفة ، لأن التسليم واجب بالعقد ، وهذه الجهالة مفضية إلى المنازعة ، فيمتنع التسليم والتسلم ، وكل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز ، هذا هو الأصل . (٢)

ولما كان شرع البيع للحاجة إلى الانتفاع اختص جواز البيع بالمحل المنتفع حالا ، كالحمار مثلا ، فإنه ينتفع به بالركوب والحمل عليه . أو بالمحل المنتفع في المال ، أي في ثلثي الحال كالجهش ، فإنه لا يمكن الانتفاع به في الحال ، ويمكن الانتفاع به في الاستقبال ، وما لا ينتفع به أصلا يكون بيعة عتقا كالطير في الهواء والسك في الماء قبل الاصطياد والميتة والدم . (٣) (٤) (٥)

ولما كان سبب وجوب الإيمان بالصانع وهو حدوث العالم دائما لم يسقط وجوب معرفته أصلا لدوام سببه . فاعلم أن الله تعالى خلق من له أهلية الإيمان مع وجود أشياء من المصنوعات كالأرض والسماء وما بينهما وما فيهما ، وكل ذلك سبب لوجوب معرفة الصانع ، وإن كان وجود نفسه كافيا لوجوب معرفة الصانع بسببه ، لأن نفسه عالم أصغر ، فمعرفة مفتاح معرفة الصانع ، وإليه الإشارة -

(١) قال صاحب العناية (٥ : ٤٦٨) : " لكن لا بد وأن يكون الأجل معلوما

لئلا يفضى إلى ما يمنع الواجب بالعقد ، وهو التسليم والتسلم ، ربما يطلب البائع في مدة قريبة والمشتري يؤخر إلى بعيدها . "

(٢) انظر الهداية ، ٥ : ٤٦٧ .

(٣) يقول ابن نجيم في البحر الرائق (٦ : ٨٠) : " :

قوله " والطير في الهواء " أي لا يجوز ، لأنه غير مملوك قبل الأخذ ، فيكون باطلا ، وكذا لو باعه بعد ما أرسله من يده ، لأنه غير مقدور التسليم فيكون فاسدا . "

(٤) يقول في المصدر نفسه (٦ : ٧٩) : " قوله " والسك قبل الصيد " أي :

لم يجز بيعه لكونه باع ما لا يملكه ، فيكون باطلا . أطلقه فشم ما إذا كان في حظيرة إذا كان لا يؤخذ إلا بصيد ، لكونه غير مقدور التسليم فيكون فاسدا . ومعناه إذا أخذه ثم ألقاه فيها . ولو كان يؤخذ بغير حيلة جاز ، إلا إذا اجتمعت فيها بأنفسها ولم يسد عليها المدخل لعدم الملك . "

(٥) انظر المصدر نفسه ، ٦ : ٧٦ .

النبوية : " من عرف نفسه فقد عرف ربه " (١) .
 ليتكرر وجود أسباب معرفة الصانع لكونه الغاية القصوى والمقصد
 الأعلى ، ليكون سببه لازما للوجوب لا يمكن (٢) انفكاكه ، ودائما
 ملازما ليدل على دوام وجوب المعرفة في جميع الأحوال ، بخلاف أسباب
 العبادات كالصلاة والصوم ، فان الوقت ليس ملازم للوجوب لشهوته في الذمة
 بعد مضي ذلك الوقت .

قوله : " وسقوط التكليف في بعض الصور " كما في المجنون والصبي
 الذي لا يعقل - " لا نعدام الأهلية " - لوجوب الأداء لعدم أهلية
 الخطاب ، ولقصور الأهلية في البعض كما في الصبي الذي يعقل والمعتوه .
 وهذا الكلام في الحقيقة جواب عما يقال : لسو كان وجوب معرفة الله دائما
 لدوام سببه في حق جميع الأشخاص لما سقط في هذه الصور ، أو عما
 يقال : لسو كان الوجوب بالأسباب المذكورة لما سقط عن هؤلاء لوجود
 الأسباب (٣) في حقهم .
 فأجاب بما ذكر . (٤)

(١) قال المجلونسي في شأن هذا الحديث : " قال ابن تيمية : موضوع .
 وقال النووي قبله : ليس بثابت . وقال أبو المظفر بن
 السمعاني في القواطع إنه لا يعرف مرفوعا . وإنما يحكى
 عن يحيى بن معاذ الرازي ، يعني من قوله . وقال ابن
 الفرس بعد أن نقل عن النووي أنه ليس بثابت ، قال :
 لكن كتب الصوفية مضمونة به يسوقونه مساق الحديث ،
 كالشيخ محي الدين ابن عربي وغيره . قال : وذكر
 لنا شيخنا الشيخ مجازي الواعظ شارح الجامع الصغير
 للسيوطي بأن الشيخ محي الدين ابن عربي معذور
 من الحفاظ . وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين
 قال : هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية فقد صح
 عندنا من طريق الكشف . . . إلى أن قال : " وقال النجاشي
 : قلت : وقع في أدب الدين والدنيا للماوردي عن عائشة
 رضي الله عنها : سئل النبي صلى الله عليه وسلم : من أعرف الناس
 بربه ، قال : أعرفهم بنفسه . " (كشف الخفاء ٢ : ٣٤٣)

(٢) آخر اللوحة رقم ٧٤ من أ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٨٦ من ب .

(٤) أي قوله : " وسقوط التكليف في بعض الصور . . . الخ " .

× الصبي

ولهذا يصح إسلام العاقل لتقرر السبب في حقه ، ووجود محل الوجوب وهو الذمة الصالحة للوجوب له وعليه . والأهلية ثابتة من وجه لوجود العقل مع القصور ، وإن لم يكن مخاطباً بالأداء لقصور عقله .

" لأنها " أي : لأن صحة الأداء " تبتنى على قيام السبب " وهو حاصل ، " وأهلية الأداء " [لا] ^(١) على لزوم الأداء " ، وذلك تبتنى على أهلية الخطاب ، وهو غير حاصل لقصور الفهم .
ولهذا يصح أداء الزكاة قبل الحول بعد ملك النصاب لوجود السبب ^(٢) .
ويصح تعجيل الدين المؤجل لوجود السبب ، وإن لم يجب أدائها في الحال .

قوله : " وعلى هذا " أي : بناء على أن صحة الأداء تبتنى على قيام السبب قلنا : العبد والصاغر والمرضى إذا حضروا وصلوا الجمعة أجزأهم عن فرض الوقت ^(٣) ،

(١) سقطت من جميع النسخ مع وجودها في المتن نسخة ج (كما تقدم ص : ٢٧٣) .
والمصواب ذكرها ، لأن سياق الكلام يقتضي ذلك .
وذلك بالرجوع إلى المصادر الأخرى وجد أنها مذكورة كما هو واضح فيما قاله السرخسي في أصوله (١٠٢ : ١) ونصه : " ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل ، لأن السبب متقرر في حقه ، والخطاب بالأداء موضوع عنه بسبب الصبي ، لأن الخطاب بالأداء يحتمل السقوط في بعض الأحوال ، ولكن صحة الأداء باعتبار تقرر السبب الموجب لا باعتبار وجوب الأداء ، كالبيع بثمن مؤجل سبب لجواز أداء الثمن قبل حلول الأجل وإن لم يكن الخطاب بالأداء متوجهاً حتى يحل الأجل . "

وقال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار (٣٤٧ : ٢) : " والمسلم إذا أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الأداء ، فإن صحة الأداء تبتنى على كون المؤدى مشروعاً بنفسه بعد قيام سببه من أهله لا على لزوم أدائه . . . "

(٢) انظر الدر المختار مع حاشية ابن عابد بن ٢ : ٢٩٣ .

(٣) انظر تبیین الحقائق ، ١ : ٢٢١ .

لوجود السبب في حقهم ^(١) ، ولأنهم إنما عذروا دفعا للحرج ،
فلو لم يسقط فرض الوقت عنهم بأدائهم الجمعة كان مفضيا إلى الحسرج ،
فيلزم عود الأمر على موضوعه بالنقض .
وإنما لا يصح في الصبي أداء سائر الفرائض مع وجود السبب ، لأنه ليس بأهل
للفرائض التي هي غير الإيمان لسقوط أصل الوجوب بسقوط وجوب الأداء ،
لكونه مقصودا منه ، والشئ يسقط بسقوط المقصود منه ، والإيمان لا يحتمل
السقوط .

وأيضا قال أبو حنيفة رحمه الله بناء على أن الشئ إذا وجد بعد وجود
سببه يقع محسوبا عن الواجب إن الظهر المؤدى يبطل بمجرد السعي ،
وإن لم يدرك الإمام ^(٢) ، خلافا لصاحبيه ^(٣) . لأن السعي مع الجمعة وظيفة -

(١) جاء في هامش نسخة أ ما يلي : " وهو العقل والبلوغ . ولا يلزم
من وجود السبب الوجوب ، فإن الجمعة لا تجب على أصحاب الأعذار -
المذكورة لفقدان شرط الوجوب ، وهو الإقامة والصحة والحرية ، ولكم
إذا حضروا وأدوا يصح ويقع عن الغرض . نص عليه في الوقاية وغيره .
وهو مشكل ، لأن غير الواجب لا يقع عن الواجب حين أدائه .
ولا يشبه هذا إيمان الصبي العاقل حيث يقع عن الغرض ، لأن الإيمان واجب
عليهم ، إلا أنه غير مكلف بالأداء ، ولا بأداء الزكاة قبل حلول الحول ،
لأنه لا يقع عن الغرض وقت أدائه ، بل هو موقوف إلى حلول -
الحول ، فلم يلحقه حينئذ بطريق الانقلاب . . . "

(٢) أى : الساعى إلى الجمعة . (كذا في هامش أ)

(٣) يوضحه ما قاله الزيلعي في تبين الحقائق (١ : ٢٢٢) ونصه : " قال -
رحمه الله - فإن سعى إليها بطل ، أى فإن سعى إلى الجمعة بعد
ما صلى الظهر بطل ظهره . هذا إذا كان الإمام
في الصلاة بحيث يمكنه أن يدركها أو لم يشرع فيها
بعد . وأقامها الإمام بعد السعي .

وأما إذا كان قد فرغ منها أو كان سعيه مقارنا لفرغه ،
أو لم يقمها الإمام لعذر أو لغيره فلا يبطل .
والمعتبر في ذلك الانفصال عن داره حتى لا يبطل
قبله على المختار . ولو كان الإمام في الجمعة وقت الانفصال ولكنه لا يمكنه
أن يدركها بعد المسافة فلا يبطل عند العراقيين ويبطل عند مشايخ بلخ .
وقال أبو يوسف ومحمد لا يبطل ظهره حتى يدخل مع الإمام . وفي رواية =

فى هذا اليوم لا يجامعانهما ، أى السعي والجمعة الظهر . وفى نسخ : لا يجامعهما : أى السعي والجمعة الظهر ، لأن الإجماع منعقد على أن فرض الوقت واحدة منهما ، والأخرى بدل . وإن اختلف فى أن الظهر أصل أو الجمعة . (١)

فعندنا أصل الفرض وإن كان هو الظهر ، لكنه مأمور بإسقاطه بأداء الجمعة ، فلا يجتمعان ، لئلا يلزم الجمع بين البدل والبدل . فإذا وجد السعي بعد وجود سببه ، وهو إرادة أداء الجمعة يقع محسوبا عن الواجب ، كالسافر إذا صام يقع صومه عن الفرض لوجود سببه . فإذا وقع السعي عن الواجب المأمور بقوله تعالى : " فاسمعوا إلى ذكر الله " (٢) . وهو من خصائص الجمعة ، باعتبار أنها خصت بمكان ، فلا يمكن الإقامة إلا بالسعي ، بخلاف سائر الصلوات ، فإنها تصح فى كل مكان ، فصار كالاشتغال بركن منها . فينزل منزلتها فى حق (ارتفاع) الظهر احتياطا .

كالعدة لما كانت من خصائص النكاح اعتبرت به فى منع التزوج . فلما قام السعي مقام الجمعة اعتبر فيه صفة الجمعة لا صفة نفسه . كالتراب لما أقيم مقام الماء اعتبر كون الماء مطهرا لا كون التراب مغيرا . فاندفع بهذا ما قيل من أن الظهر حسن لمعنى فى نفسه ، فيكون أقوى من السعي الذى هو حسن لمعنى فى غيره . والقوى لا يبطل بالضعيف .

== حتى يتمها ، حتى لو أفسدها بعد ما شرع فيها لا يبطل الظهر .
لهما أن السعي إلى الجمعة دون الظهر ، فلا يبطل به الظهر . والجمعة فوقه فيبطل بهما .
ولأبى حنيفة أن السعي إلى الجمعة من خصائصها فيعطى له حكمها ، بخلاف ما بعد الفراغ منها ، لأنه ليس يسمى إليها
وراجع البسيط ، ٢ : ٣٣ .

(١) فإن الظهر هو الأصل والجمعة خلف عنه عند أبى حنيفة وصاحبيه .
وأما عند زفر فالجمعة هى الأصل فى فرض الوقت .

وتظهر ثمة الاختلاف فى أنه لو نوى فرض الوقت يصير شارعا فى الظهر عندهم ، وعند زفر فى الجمعة . (انظر تبين الحقائق ، ١ : ٢٢٢)

(٢) جاء فى هامش ما يلى : " كان ينبغي أن يقول : وسببه يوم الجمعة ، لأنه لا مدخل لإرادته فى السببية . "

(٣) سورة الجمعة ، ٩ .

(٤) فى نسخة أ : " انتفاض . والمثبت من باوق .

ولا يرد على أبى حنيفة مسألة القارن ، وهي أن القارن إذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته يصير رافضا لها . ولو سعى إلى عرفات لا يصير به رافضا للعمرة . لأن في ذلك قياسا واستحسانا .

فالقياص أن يرتفع عمرته بمجرّد السعى (إلى عرفات كالسعى ^(١)) إلى الجمعة على أصله .

وفى الاستحسان لا يرتفع . وهو وجه الفرق بينهما . وذلك لأن السعى هناك منهي عنه قبل طواف العمرة ، وكان ضعيفا في نفسه . والسعى ههنا مأمور به . وكان قويا في نفسه فافترقا . كذا في المبسوط . ^(٢)

لا يقال : السعى المأمور به هو الموصل ^(٣) إلى الجمعة ، والسعى الذي لا يدرك به الجمعة غير مأمور به ، فيجب أن لا يبطل به الظاهر ، لأننا نقول : الحكم دار مع الإمكان ، لكن الإمام في الجمعة ، والإدراك ممكن ، بخلاف ما بعد الفراغ منها ، لأنه ليس يسعى إليها .

قوله : " وكذا ^(٤) المشتري بالبيع الفاسد " هذا فرع آخر على الأصل المذكور ، وهو أن صحة الأداء تبتنى على قيام السبب ، بمعنى : المشتري بالبيع الفاسد إذا قبض المبيع ثم باعه من البائع أو أجره منه ، أى من البائع ، أو رهنه أو وهبه له أو أودع عنده يقع عن التسليم الواجب بسببه الذي هو البيع الفاسد ، لأن البيع الفاسد بعد القبض واجب الرفع بالاسترداد والفسخ ، كيلا يؤدي إلى تقرير الفساد . فبأى طريق رده إلى البائع يقع عما يجب عليه من تسليم هذا المبيع إلى البائع . ويلغو ما صرح به المشتري من البيع وغيره كالإجارة ^(٥) والإعارة والرهن والهبة والوديعة .

(١) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

(٢) انظر المبسوط ٢ : ٣٣ بتغيير يسير في الأسلوب .

(٣) آخر اللوحة رقم ٤٧ من ف .

(٤) آخر اللوحة رقم ٧٥ من أ .

(٥) آخر اللوحة رقم ٨٧ من ب .

* وكذا الفاصب على هذا * ، أى : على أى طريق سلم ^(١) الممين
المفصولة إلى المالك يقع عن التسليم الواجب عليه برفع يده المبطلنة
لوجوده بعد سببه وهو الفصب الموجب للرد إلى المالك الثابت بقوله
عليه السلام : * وعلى اليد ما أخذت * ^(٢)
ويلفوما صرح به الفاصب من البيع والإجارة وأخواتهما . حتى لو
غصب إنسان طعاما فقدمه إلى مالكه وأباحه فأكله وهو لا يعلم
به أو غصب ثوبا فكساه لرب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرف
المالك أنه ثوبه يبرأ الفاصب عن الضمان عندنا . وهذا إذا لم
يحدث فيه ما يقطع حق المالك . فإن أحدث فيه ما يقطع حقه بأن كان
دقيقا فخبزه ثم أطعمه أو لحمًا فشواه ثم أطعمه أو تمرًا فنبذه
وسقاه ، أو ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن
الضمان ، لأنه ملكه بهذه التصرفات عندنا .
ولو وهبه وسلمه إليه أو باعه منه وهو لا يعلم به أو أكله المالك من غير
أن يطعمه الفاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق . ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده ^(٣) .

(١) آخر اللوحة رقم ٨٧ من ب .

(٢) رواه أبو داود في البيوع باب في تضمين العارية (٨٢٢ / ٣)
والترمذى في باب البيوع باب ما جاء في أن العارية مؤداة (٢٦٩ / ٥)

(٣) تقدمت ترجمته ص : ١٤٣ من هذا البحث .

قال رحمه الله :

((من الدليل على صحة هذا الأصل وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمغنى عليه إذا انقطعما دون يوم وليلة . وجوب الصوم عليهما وعلى المجنون إن لم يستوعب الشهر مع انعدام الخطاب .

وإنما يعرف السبب أن لو تكرر الحكم بتكرره وأضيف اليه .

وإنما جعلنا الرأس سببا والفطر شرطا مع الإضافة إليهما ، لأن - وصف المؤنة ترجع الرأس في كونه سببا .

وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول .

وتكرر وجوب العشر والخراج بتكرر النماء في العشر حقيقة بالخارج ، وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة .

ويصير السبب ، وهو الرأس ههنا ، كالتجدد بتجدد الشرط كما صار النصاب والأرض كالتجدد بتجدد ما هو الشرط فيهما .)) (١)

أقول :

ومن الدليل على صحة هذا الأصل ، وهو أن نفس الوجوب بالسبب وجوب الأداء بالخطاب إجماع الفقهاء (٢) على وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمغنى عليه ، إذا انقطعما ، أي الجنون والإغماء دون يوم وليلة . (٣)

(١) هذا من المغنى من أوجب وج .

(٢) سيأتي إسماعيل الشارح بأن التمسك بالإجماع إنما يستقيم في النائم دون المغنى عليه والجنون ، إذ القضاء لا يجب عليهما عند الشافعي بعد الإفاقة (انظر ص : ٣٨٣ من هذه الرسالة .

(٣) قال صاحب الهداية (١ : ٤٦٢) : " ومن أغشى عليه خمس صلوات أو دونها قضى وإن كان أكثر من ذلك لم يقض . وهذا استحسان . والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملا لتحقيق العجز فأشبه الجنون . وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت =

وعلى وجوب الصوم ، أى على المجنون والمفسى عليه إن لم يستوعب ^(١) كل واحد من الإغماء والجنون شهر رمضان ، ^(٢) بأن أفاقا فى أثناءه حتى أمروا بالقضاء بعد الانتباه من النوم والإفاقة من الإغماء والجنون . وجوب القضاء يقتضى سابقة نفس الوجوب ، إذ القضاء هو إسقاط الواجب الذى عليه بمثل من عنده .

فلو كان نفس الوجوب بالخطاب لما وجب عليهم القضاء فى هذه الصور . لأن أهلية الخطاب منعدمة على حقهم ، لعدم الفهم ، فلا يتوجه اليهم الخطاب ، فلا يجبه عليهم نفس الوجوب ، فلا يترتب عليهم القضاء . فوجوب القضاء دل على أن نفس الوجوب ثابت بالسبب ، وإن فات وجوب الأداء لعدم الخطاب .

==
فيتخرج فى الأداء ، وإذا قصرت قلت فلا حرج ، والكثير أن تزيد يوم وليلة ، لأنه يدخل فى حد التكرار ، والجنون كالإغماء .
وقال الشافعية إن من زال عقله بسبب غير محرم كمن جن أو أغشى عليه أو زال عقله بمرض أو بشرب دواء لحاجة أو أكره على شرب مسكر فزال عقله فلا صلاة عليه ، وإذا أفاق فلا قضاء عليه ، سواء قل زمن الجنون والإغماء أو أكثر . (راجع المجموع ، ٦ : ٣ ، مسمى المحتاج ، ١ : ١٣١)
(١) جاء بهامش نسخة أ ما يلى : " قوله : إن لم يستوعب كل واحد من الإغماء والجنون إلى آخره " ليس بصحيح ، لأن الوجوب ثابت مع الإغماء ، استوعب شهر رمضان أو لم يستوعب .
وحق الشارح أن يقول : الضمير فى " عليهم " يرجع إلى النائم والمفسى عليه .

وقوله : " إن لم يستوعب " قيد للجنون وحده . ولهذا أعاد لفظ " على " فيه . فقال : " وعلى المجنون إن لم يستوعب " . وذكر كنه فى غاية الظهور من حيث النقل والعقل ، فكيف اشتبه على الشارح .
يوضحه ما ذكره ابن نجيم فى البحر الرائق ونصه :
(٢)

ومجنون غير متد ، أى يقضيه إذا فات به جنون غير متد ، وهو - أن لا يستوعب الشهر ، والمتد هو أن يستوعب الشهر وهو مسقط للخرج بخلاف ما دونه وأما النائم فلو كان النوم موجباً للمعجز لزم تأخير خطاب الأداء لا أصل الوجوب ، ولذا وجب للقضاء إذا زال بعد الوقت . ولما كان لا يمتد غالباً لم يسقط به شيء من العبادات .

انظر ذلك فى : البحر الرائق شرح كسر الدقائق ، ٢ : ٣١٢ .

لا يقال : القضاء إنما يجب عليهم بخطاب جديد ، فيكون ابتداء عبادة ، فلا يدل على أن نفس الوجوب بالسبب السابق ، لأننا نقول : لا نسلم أن القضاء بخطاب جديد ، بل القضاء وجب بالسبب الذي وجب به أصل الوجوب ^(١) . ولو كان ابتداء فرض لما سمى قضاء ولما روعيت فيه شرائط القضاء .

والتمسك بالإجماع إنما يستقيم في النائم دون المغمى عليه والمجنون ، إذ القضاء لا يجب عليهما عند الشافعي بعد الإفاقة . ^(٢)

قوله : " إنما يعرف السبب إلى آخره " ، لما فرغ من بيان صحة الأصل المذكور شرع في بيان أمارة كون الشيء سبباً ، ^(٣) فذكر ههنا أمارتين يعرف بهما كون الشيء سبباً : الأولى تكرر الحكم بتكرر ذلك السبب . ^(٤) وهذا لأن الأمور تضاف إلى الأسباب الظاهرة . فلما تكرر الحكم بتكرر ذلك (الشيء) ^(٥) دل على كونه سبباً له ، إذ الوجوب التكرري الحادث لا بد له من (سبب) ^(٦) ، والأمر لا يقتضي التكرار ، وليس ههنا سوى الأمر إلا الوقت ، فتعين أنه هو السبب الذي يتكرر الوجوب بتكرره .

الثانية إضافة الحكم إلى الشيء دليل على أنه هو السبب ، كما يقال : صلاة الظهر وصوم شهر رمضان وحج البيت ، وهذا لأن الأصل في الإضافة أن يكون المضاف حادثاً ^(٧) بالمضاف إليه .

-
- (١) انظر أقوال العلماء في ذلك ص : ١٨٢
 (٢) انظر هامش ص ٣٨١ وما بعدها من هذه الرسالة .
 (٣) آخر اللوحة رقم ٧٦ من نسخة أ .
 (٤) راجع أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ : ٣٤٣ وما بعدها .
 (٥) في ب : " شيء " والمثبت من أ وف .
 (٦) في ب : " مثبت " والصواب ما أثبتناه من أ وف .
 (٧) واعترض على هذا الكلام الشيخ أبو المعين فقال : " هذا الكلام فاسد ، لأن أهل اللغة ما وضعوا الإضافة لمعرفة الحدود ولا فهموه منها البتة ، وإنما وضعوها للتعريف ، وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف " .
 (كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤٣)

كقولك " كسب فلان " لأنها للاختصاص .^(١) وأقوى وجوه الاختصاص إضافة السبب^(٢) إلى سببه ، وإنما يضاف الحكم إلى شرطه مجازا للمشابهة بين الشرط والسبب ، من حيث إن الحكم يوجد عنده ، كما أن السبب يوجد الحكم به .

ولهذا يجب الضمان على صاحب الشرط إذا لم يمكن وجوه على صاحب السبب كما سيأتى إن شا " الله .

قوله : " وإنما جعلنا الرأس سببا " إشارة إلى الجواب عن سؤال مقدر ، بأن يقال : لو كانت الإضافة أو التكرار دليلا على السببية لكان ينبغي أن يكون الوقت سببا لوجوب صدقة الفطر لوجود الإضافة إليه ، فإنه يقال : صدقة الفطر .

وكذا يتكرر الواجب بتكرره مع اتحاد الرأس ، فلم جعلتم الرأس سببا والوقت شرطيا دون العكس كما جعله الشافعي .^(٣)

وإن وجدت الإضافة إلى الرأس فى قول الشاعر :

زكاة رؤوس القوم ضحوة فطرهم x بقول رسول الله صاع من البر .^(٤)

فهى محمولة على المجاز لعدم التكرار بتكرره .

(١) انظر المصدر نفسه .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٨ من ب .

(٣) تقرّر عند الحنفية أن السبب فى صدقة الفطر الرأس الذى يمونه حيث قال : صاحب الهداية : (٢٢٠ / ٢) : " لأن السبب رأس يمونه ويلى عليه ، لأنها تضاف إليه ... " .

خلافا للشافعي كما نقل عنه عبد العزيز البخارى (كشف الأسرار : ٢٥٠ / ٢) فإن السبب عنده هو الوقت بدليل إضافتها إليه ، يقال صدقة الفطر ، وبدليل تكرار الوقت فى رأس واحد .

(٤) بعد البحث لم أقف على هذا النظم من أثر .

والله أعلم .

أو يقول : لما وجدت الإضافة إليهما ترجح الوقت لكونه سببا على
الرأس بالتكرار (١) وعدمه (٢) ، فلم رجحتهم على العكس .

تقرير الجواب إنما رجحنا في كونه سببا مع وجود الإضافة إليهما :
أي إلى الوقت والرأس كما مَرَّبوصف المؤنة ، فإن هذه الصدقة وجبت

وجوب المؤن ، لأن النبي عليه السلام أجراها مجرى المؤن في قوله عليه السلام :
لا احتياجه إلى المؤنة دون الوقت . (٣) لأن مؤنة الشيء عبارة عما هو
سبب لبقائه وما يقوم به كفايته من قولهم : مانه يمونه ، أي قاته
يقوته .

وعن أبي عبيدة أنها من : منت الرجل أمونه ، أي : قمت بكفايته
واحتملت مؤنته ، أي ثقله .

فصرف أن الرأس سبب وجوب الصدقة كما هو سبب وجوب النفقة .
والوقت شرطه .

ولأن كلمة " عن " لا انتزاع الشيء عن الشيء ، (٥) ومجاوزته عنه .
فتدل كلمة " عن " في قوله عليه السلام : " أدوا عن كل حر وعبد (٦) "

(١) أي : في الوقت . (كذا في هاش ١)

(٢) أي : وعدم التكرار في الرأس - (كذا في هاش ١)

(٣) راجع كشف الأسرار ٢ : ٣٥٢ .

(٤) وهو معمربن المثنى التبعي بالولا ، البصري ، أبو عبيدة

النحوي ، من أئمة العلم بالأدب واللفظ . مولده ووفاته في البصرة .

استقدمه هارون الرشيد إلى بغداد سنة ١٨٨ هـ ، وقرأ عليه

أشياء من كتبه . قال الجاحظ : لم يكن في الأرض أعلم بجميع

العلوم منه . وكان أبا ضياء ، شعوبيا ، من حفاظ الحديث .

وقال ابن قتيبة : كان يفيض العرب وصف في مثالبهم كتبها .

ولما مات لم يحضر جنازته أحد ، لشدة نقده معاصريه .

وله نحو ٢٠٠ مؤلف ، منها نقائض جرير والفرزدق ومجاز القرآن وغيرها .

توفي سنة ٢٠٩ هـ . (الأعلام ، ٧ / ٢٧٢)

(٥) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٥١ ، امرأة الأصول ، بحاشية الأزميري ٢ : ٤١٤ .

(٦) أخرج الدارقطني بلفظ : " أدوا صدقة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير

أو نصف صاع من بر ، عن كل صغير أو كبير ، ذكر أو أنثى ، حر أو عبد " .

(سنن الدارقطني : ٢ / ١٤٧)

أدوا عن مؤن
والأصل في وجوب
المؤن الرأس ،

و : " أدوا عمن تمونون " (١) على أحد وجهين بالاستقراء :
 إما أن يكون ما دخل عليه كلمة " عن " سببا ينزع الحكم عنه
 كما يقال (٢) : أدوا الزكاة عن المال ، أى بسببه ، فيكون المعنى : أدوا
 الصدقة الواجبة بسبب من يمونه . أو يكون ما دخل عليه كلمة " عن " محل وجوب الحق عليه ، ثم يؤدي عنه غيره نيابة (٣) ؛ كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل عنه العاقلة (٤) .
 والوجه الثانى لا يصح ههنا لاستحالة الوجوب على العبد ، لأنه لا يملك شيئا . أو على الصغير لعدم الأهلية أو على العبد الكافر لما ذكرنا . ولعدم أهلية القرية . فتعين المعنى الأول . فيكون ما دخل عليه كلمة " عن " سببا ينزع الحكم عنه (٥) .
 فعلم أن الرأس سبب ، ولهذا تتضاعف الصدقة تضاعف الرؤوس من الأولاد الصغار والعمالك فى وقت واحد . ولو كان الوقت سببا لما تضاعف . والإضافة إلى الفطر فى قوله " صدقة الفطر " مجازية ، (٦) باعتبار أنه زمان الوجوب ، فلا يقتضى السببية . وإنما حمل عليه لأن الإضافة تحتطه لجوازها بأدنى ملازمة . فأما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس فلا يحتمل المجاز ، لأنه — أوصاف اللفظ (٧) .
 قوله : " وتكرر الوجوب بتكرر الفطر " إشارة إلى الجواب عن سؤال مقدر ، بأن يقال : قد وجد تكرر الوجوب بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس . فهذا يرجح كون الوقت سببا دون الرأس .

(١) رواه الدارقطنى والبيهقى عن ابن عمر . (انظر تلخيص الحبير

: ١٨٣/٢) و سنن الدارقطنى ١٤١/٣ ، السنن الكبرى : ١٦١/٤

(٢) آخر اللوحة رقم ٤٨ من نسخة ف .

(٣) فى ف : " بيانه " والمثبت من أوب .

(٤) راجع كشف الأسرار ٢ : ٣٥١ ، مرآة الأصول ٢ : ٤٦٤ بحاشية

الأزميرى ، وع : ٤٦٨ منه .

(٥) راجع : المرجعين السابقين .

(٦) راجع : مرآة الأصول بحاشية الأزميرى ٢ : ٤١٥ .

(٧) أى : وهذا ليس بلفظ ، فكان التضاعف بمنزلة المحكم فى كونه دليلا على السببية ،

فإن الحكم لا يحتمل أن يتكرر بتكرر الشرط بوجه (كشف الأسرار ٢ : ٣٥٢) .

تقرير الجواب أن الرأس جعل سببا بوصف المؤنة ، وهي تتجدد في كل وقت ، فصار الرأس كالتجدد تقديرا ، لتجدد المؤنة . كالنصاب لما صار سببا للزكاة بوصف النماء صار كالتجدد بتجدد النماء بحولان الحول ، لأنه هو الممكن للاستئناء لا شتماله على الفصول الأربعة .

والظاهر تفاوت الأسهم فيها ، وحصول الدر والنسل . ولهذا يتكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد . (١)

و كالعشر والخراج كل واحد منهما يتكرر بتكرر النماء . (٢) وهو الخارج

مع اتحاد سببهما ، وهو الأرض النامية ، بدليل إضافتهما إليهما .

إن يقال : عشر الأرض وخراجه ، لكن بوصف النماء ، إن العشر جزء من النماء ، فلا يمكن إيجابه بدونيه .

والخراج يسقط إذا اضلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن (اشتغال) (٣)

الأرض فيه . فمعرفة أن صفة النماء معتبرة في الأرض كاعتباره (٤) في المال

غير أن النماء اعتبر في العشر حقيقة ، لأنه أمر إضافي مقدر بجزء من

الخارج ، فلا يتصور بدونيه .

(١) يوضحه ما قاله صاحب مرآة الأصول (٤١٤:٢) : " والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الأداء تحقيقا للغنى والبسر ، إلا أنه أمر باطن ، فأقيم مقامه السبب المؤدى إليه وهو الحول المستجمع للفصول الأربعة التي تأشير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل إلى ما يناسبه ، فصار الحول شرطا وتجدده تجدد للنماء ، وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب ، فيكون تكرير الوجوب بتكرر الحول تكرير الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط . "

(٢) والسبب للعشر والخراج الأرض النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج ، يعني أن سبب كل منهما هو الأرض النامية إلا أنها سبب للعشر بالنماء التحقيق ، وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لأن العشر مقدر بجنس الخارج ، فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم ، فيكفي النماء التقديري . "

(كذا في المصدر نفسه ، ٤١٥:٢)

(٣) في أوب : " استغلال " والمثبت من ف .

(٤) أي : كاعتبار النماء .

وفى الخراج اعتبر النماء حكما وتقديرا بالتمكن من الزراعة ،
لأنه من غير جنس الخارج ، فلا حاجة إلى تعليقه بالنماء الحقيقي .
(١)
فاكتفى فيه بالنماء التقديرى رعاية لمق الفسزة .
فصار السبب وهو الرأس ههنا ، أى فى صدقة الفطر ،
كالمتجدد بتجدد الشرط ، (٢) وهو المؤنة . كما صار النصاب
فى الزكاة والأرض فى العشر والخراج كالمتجدد يس بتجدد ما هو
شرط فيها ، أى فى النصاب والأرض ، وهو النماء .

(١) راجع المصدر نفسه .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٩ من نسخة ب .

قال رحمه الله :))

فصل

فى العزيمة و الرخصة .

العزيمة لغة : هو القصد الهليغ . ولهذا صار يميننا .
 وفسروا العود بمعزم الوطء فى آيئة الظهار .
 وفى الشرع : عبارة عما شرع غمير متعلق بالموارض ، سمي
 بها ، لكأدة سبها وهو الوهيتة تعالى .
 وانها أنواع أربعة : فرض و واجب وسنة ونفل .
 فالفرض القطع والتقدير لغة .
 وفى الشرع ما يثبت بدليل لا شبهة فيه .
 وحكمه لزوم الاعتقاد والعمل به حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه
 بلا عذر .
 والواجب من الوجوب . وهو السقوط . سمي به لسقوطه عنا
 علما . أو لسقوطه علينا عملا .
 ويحتمل أنه من الوجبة وهي الاضطراب ، سمي به لأنه مضطرب
 بمن الفرض والنفل ، وبين أن يلزما وأن لا يلزما عملا لا علما .
 وفى الشرع اسم لما لزم بدليل فيه شبهة مثل الأضحية وتعيين الغاتحة ،
 وتعديل الأركان فى الصلاة والطهارة فى الطواف وصدقة الفطر
 والوتر .
 وحكمه وجوب العمل لا الاعتقاد ، حتى لا يكفر جاحده ،
 ويفسق تاركه رادا لخبر الواحد . فأما تأولا فلا . (((٢)

أقول :

لما فرغ من بيان أسباب الشرائع شرع فى بيان العزيمة والرخصة .

(١) آخر اللوحة رقم ١٣ من نسخة ج .

(٢) هذا التين للمفنى من أوباج .

وقدم بيان الأسباب لأنها مقدمة على الأحكام المشروعة بالذات ، فيقدم عليها بالوضع . (١)

وجه الحصر أن الشروعات إما أن تكون مبنية على الأعذار أولا . الأول
الرخصة والثاني العزيمة . (٢)

(١) اختلف الأصوليون في اعتبار الرخصة والعزيمة من حيث الحكم .
رأى بعضهم كالآسد أنهما من أقسام الحكم الوضعي ، حيث قسم الأحكام
الثابتة بكتاب الوضع إلى السبب والمانع والصحة والبطالان والعزيمة
والرخصة وما إلى ذلك .

(راجع : الأحكام ١٢٢: ١ - ١٣١)
وذلك لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع وصفا
من الأوصاف سببا في التخفيف . والعزيمة عبارة عن اعتبار
مجاري العادات سببا للجري على الأحكام الأصلية الكلية .

(انظر الوسيط في أصول الفقه الاسلامي لوهبة الزحيلي ص : (١١١)
وراجع فواتح الرحموت (١١٦ : ١) حيث قال فيه : " وكون
الحكم عزيمة أو رخصة من أحكام الوضع صرح به في البديع . وما قيل
بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها ؟
ففيه أن مصادق الرخصة وإن كان حكما تكليفيا ، لكن الكلام في كون
الحكم رخصة أو عزيمة ، ولا شك أنه ليس إلا الوضع ، فتأمل . "

رأى بعضهم أنهما من الحكم التكميلي ، بناء على أنهما يرجعان
إلى الاقتضاء والتخيير ، فالعزيمة اقتضاء والرخصة التخيير .
(انظر الوسيط في أصول الفقه الاسلامي ص (١١١)

(٢) اختلف الأصوليون في انحصار الأحكام على نوعين وعدم انحصارها
عليهما .

بعضهم مثل القرافي لم يجعلها منحصرة فيهما ، وعرف
العزيمة بأنه طلب الفعل مع عدم اشتها المانع الشرعي .
فقيده الطلب ليخرج أكل الطيبات ونحوها ، وليندرج المنسوب
والواجب .

(انظر تنقيح الفصول ، ص ٨٥)
ولم يدخل الإباحة في العزيمة عنده .

وبعضهم مثل صاحب النار وفخر الإسلام البزدوي - كما فسر
كلامه عبد العزيز البخاري - جعلها منحصرة فيهما .

قال صاحب كشف الأسرار : " فإن حاصل معناهما على ما ذكره :
العزيمة ما هو أصل من الأحكام ، والرخصة ما ليس بأصل .
أو العزيمة ما لم يتعلق بالمواريث والرخصة بخلافه . هذا يدل
على انحصار الكلام فيهما . "

وقد مت المزيمة لكونها أصلية غير متعلقة بالمعارض . (١)
 والعزيمة فى اللغة هو (القصد البليغ) (٢) المتناهى فى التأكيد . (٣)
 يقال : عزم على كذا عزمًا وعزيمة ، (إذا) (٤) أردت فعله وجزمت
 عليه . (٥)

قال الله تعالى : (فَنَسِي وَلَمْ نجِدْ لَهُ عِزًّا) (٦) أى : إنما
 وقع آدم عليه السلام فى إتيان ما نهى عنه بطريق النسيان والزلة
 دون القصد الجازم ، (٧) كالإتيان المنهى عنه .
 ومنه سمي أولو العزم من الرسل (لتأكد) (٨) قصدهم فى إظهار
 الحق . (٩)

"ولهذا " أى : لأجل أن المزيمة عبارة عن القصد البليغ " صار "
 قوله : عزم أن أفعل كذا أولاً فعله " يميناً " . إذ اليمين
 عبارة عن العزم المؤكد . (١٠)

" و " لذلك المعنى أيضاً " فسروا العود بعزم الوطء فى آية
 الظهار " . وهى قوله تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم
 ثم يعودون لما قالوا) (١١) أى ^{يعزمون} يعصون ويقصدون لنقض ما قالوا
 ورفع . (١٢)

فإنهم لما حرموا على أنفسهم الحلال بالتشبيه بالمحرمات ، ثم عزموا بإرادة
 الوطء لنقض تلك الحرمة وجبت عليهم الذكارة بتحرير رقبة ، وهذا على
 ما هو عندنا .

-
- == انظر كشف الأسرار ٢ : ٢٩٨ وما بعدها ، شرح ابن ملك على المنار
 بحاشية الرهاوى ص : ٥٧٩ وما بعدها .
 وإلى ذلك ذهب البيضاوى كما فسر كلامه الاسنوى فى نهاية السؤل : ١ / ٧٢ .
- (١) آخر اللوحة رقم ٤٩ من نسخة ف .
 (٢) فى ف : " التبليغ " والصواب ما أثبتناه من أ وب .
 (٣) قال ابن منظور : " العزم : الجد ، عزم على الأمر يعزم عزمًا . . . واعتزمه
 واعتزم عليه : أراد فعله . وقال الليث : العزم ما عقد عليه قلبك
 من أمر أنك فاعله . . . "
- لسان العرب ١٢ : ٣٩٩ ، طبع دار صادر بيروت سنة ١٣٧٥ هـ .
 (٤) فى ف : " أى " والمثبت من أ وب .
 (٥) راجع المصدر نفسه . (٦) سورة طه ١١٥ .
 (٧) راجع حاشية الفترى على التلويح ٣ : ٨٢ .
 (٨) فى ف : " لتأكيد " والمثبت من أ وب .
- ==

وقيل فيه تقديم وتأخير . يعنى : ثم يعودون إلى حقيقة الوطء ،
فتحرير رقبة لما قالوا . (١)

وقيل معناه : لما قالوا فى الجاهلية . وذلك انهم كانوا يتكلمون
بهذا القول فيرجعون إلى ذلك القول بعد الإسلام .

وقال أهل الظاهر : لا تجب الكفارة حتى يقول مرتين لأنه قال :
ثم يعودون لما قالوا ، يعنى يقولون مرة أخرى فتحرير رقبة .
وهذا بخلاف أهل العلم . فإن عندهم إنما تجب الكفارة إذا قال مرة
واحدة . (٢)

والعزيمة فى الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض ، أى شرع ابتداءً
بطريق أنه حكم أصلى من غير نظر إلى (عارض) المذرة . (٣)
فقوله : " ما شرع " كالجنس .

واحتراز بقوله " غير متعلق بالعوارض " عن الرخصة .
ويدخل فى هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وغيرها . وبالترك
(كالمحرمات) (٤)

(٩) انظر حاشية الرهاوى ، ص : ٥٧٩ ، الأحكام ١ : ١٣١ ، الكوكب المنير ١ : ٤٧٦ .

(١٠) راجع أصول السرخسى ١ : ١١٧ ، كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠٠ .
هذا عند الحنفية . وأما عند الشافعية فإن ذلك لا يكون بينا لأنه لم

يخلف بالله ولا بصفة من صفاته (راجع المجموع ١٨ : ٤٠)
(١١) المجادلة : ٣ (١٢) فى ف : أو رفعه " والمثبت من أ وب .

(١) والعود إلى قصد الوطء متأخر من التحرير مع أنه ذكر فى النص مقدماً ،
ففيه تقديم وتأخير (كذا فى هامش أ)

(٢) وقد ذكر القرطبي سبعة أقوال للعلماء فى معنى العود فى هذه الآية ،
فارجع إليها فى تفسيره الجامع لأحكام القرآن ، ١٧ : ٢٨٠ .

(٣) اختلفت عبارات الأصوليين فى تعريف العزيمة ، بناءً على أن بعضهم
جعلوا الأحكام منحصرة على القسمين ، وهما العزيمة والرخصة ، وبعضهم
لم يجعلوها كذلك كما تقدم ص : ٣٩١ (هامش) ، من هذه الرسالة .

قال عبد العزيز البخارى : فبعض من حصرها عليهما قال : " العزيمة
الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعى " وقيل : العزيمة
ما سلم دليله عن المانع " (كشف الأسرار ، ٢ : ٢٩٨)

وبعض من لم يعتبر الانحصار قال : العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله
تعالى كالعبادات الخمس ونحوها . (انظر المصدر نفسه) وهذا -
التعريف هو عند العزالى . (المستصفى ، ١ : ٩٨) ==

" ويسمى " أى : ما شرع غير متعلق بالعوارض " بها " أى بالعزيمة
 " لوكادة سببها " أى : لقوة موجبها ، " وهو الوهيته تعالى " .
 لأنه ثبت بحكم أنه ألهمنا ونحن عبيده ، وله الأمر والحكم ،
 علينا الامتثال والانقياد ، فيكون فى غاية الوكادة . (١)
 قوله : " وانها " أى : العزيمة " أنواع أربعة : فرض
 وواجب وسنة ونفل . " (٢)
 ووجه الحصر عليها أن العزيمة لا تخلو إما أن تكون لازمة على المكلف
 أولا .
 والأول إما أن (٣) يلزم علما وعملا أو عللا لا علما . الأول الفرض والثانى
 الواجب .
 وغير اللازم إن لم يترجح أحد الجانبين على الآخر فهو النفل ، وإلا -
 فهو السنة .
 فيل حصر العزيمة فى الأربعة ليس (٤) بصحيح لخروج الحرام والمكروه
 والمباح عنها .
 قلنسما : الحرام داخل فى الفرض أو الواجب ، لأن الحرام ان ثبت تركه بدليل
 قطعى فهو فرض ، كشرب الخمر وأكل الميتة . أو ظنى (٥) فواجب ، كاللعب
 بالشطرنج .

== وعلى هذا التعريف الأخير اختصت العزيمة بالواجبات ، وخرج النذب
 والكراهة عنها .

وأما القرافي فقد خصها بالواجب والمندوب كما تقدم بها من ص : ٣٩٠ .
 وانظر المنهاج للبيضاوى بشرح نهاية السؤل (٧٢ : ١) حيث عرفها
 بأنها : " الحكم الثابت لا على خلاف الأصل ، كإباحة الأكل والشرب ،
 أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر . كالتكليف .
 ثم قال الاسنوى : " إن حد العزيمة فى كلام الصنف يدخل فيه الأحكام
 الخمس .

- (٤) فى أوب : " الحرمات " والصواب ما أثبتناه من ف .
 (١) راجع أصول السرخسى ، ١ : ١١٧ .
 (٢) انظر هذا التقسيم فى أصول البزدوى ، ٢ : ٣٠٠ ، أصول السرخسى ١ : ١١٠ .
 (٣) ص : ١١٧ ، فتح الفقار ، ٢ : ٦٢ ، التحرير ، ٢ : ٢٢٩ ، التوضيح ٢ : ١٢٧ .
 (٤) آخر اللوحة رقم ٧٨ من أ . (٤) آخر اللوحة رقم ٩٠ من ب .
 (٥) أى : أو ثبت تركه بدليل ظنى .

والمكروه داخل تحت السنة ، لأن تركه سنة . والمباح داخل فى النفل .
فالفرض أعم من أن يكون فى جانب الإتيان أو الترك . وكذا الواجب
والسنة .

ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة : الواجب ما وجب أدأؤه شرعا ،
أو تركه فيما يرجع إلى الحل والحرمة .^(١)

والأولى أن يقال : فعل المكلف لا يخلو من أن يرجح جانب الوجوب
فيه أو جانب عدم أولم يرجح ^{خشي} ^(٢) .

والأول إن كفر جاحده ففرض (أولا) ^(٣) ، فإن عوقب بتركه فواجب ،
أولا ، فإن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم سنة ، أولا فهو مندوب ونفل .
وأما الثانى فهو الذى يرجح فيه جانب عدم ، إن عوقب بارتكابه فحرام ،
أولا فمكروه .

وأما الثالث ^(٤) فباح ، إذ ليس فى إثباته ثواب ولا فى تركه عقاب .^(٥)

قوله : " فالفرض القطع والتقدير لفظة " ؛ قال الله تعالى : (سورة -
أنزلناها وفرضناها) ^(٦) (أى قطعنا الأحكام فيها) ^(٧)
وقال تعالى : (فنصف ما فرضتم) ^(٨) أى قدرتم بالتسمية .
ويقال : فرض القاضى النفقة للمرأة (أى قدرها) ^(٩) .

(١) راجع أصول السرخسى (١ : ١١١) ونصه : " فأما الواجب فهو -

ما يكون لازم الأداء شرعا ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة . "

(٢) أى من الوجود والعدم (كذا فى هامش)

(٣) فى ف : " والا " والمثبت من أوب .

(٤) وهو الذى لم يرجح أحدهما .

(٥) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠٠ .

وقال بعد ذلك : " وذكر بعضهم : العزيمة لا تخلو من أن يكسفر
جاحدها أولا ، والأول هو الفرض ، والثانى لا يخلو من أن يعاقب
بتركه أولا ، والأول هو الواجب ، والثانى لا يخلو من أن يستحق بتركه
اللازمة أولا ، والأول هو السنة والثانى النفل . ويدخل فى
القسم الأخير المباح إن جعل المباح من العزائم . " (المصدر نفسه)
(٦) النورانية ١ ، وتام الآية : سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات
بينات لعلكم تذكرون .

(٧) فى ف : " أى قطعنا الأحكام الفرض " والمثبت من أوب .

(٨) البقرة : ٢٣٧ ، وتام الآية : وإن طلقتموهن من قبل أن تسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ، إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة ==

ومنه الفرائض، والأنبياء المقدرة بتقدير الشارع . (١)
 " وفي الشرع ما ثبت - أي لزومه أو وجوبه - بدليل لا شبهة فيه (٢) .
 مثل الإيمان بالله (٣) وأركان الإسلام .
 بقوله : ما ثبت بدليل * كالجنس .
 واحتراز بقوله : لا شبهة فيه * عن الواجب .
 ولا بد من قيد قوله * لزومه * (٤) للاحتراز عن السنة والنفل .
 وإنما تركه لدلالة اللفظ عليه . فإن الغرض لا يكون إلا لازماً .
 فاندفع بهذا ما قيل : هذا الحد منقوض بالمندوب أو المباح ، إذا ثبت بدليل
 قطعي ، كقوله تعالى : (فكاتبوهم) (٥) (وإذا قضيت الصلاة فانتشروا)
 (وأحل الله البيع وحرم الربوا) (٦) وغير ذلك مما ثبت نديه أو -
 إباحته بدليل قطعي ، فإنه يصدق عليه أنه ثبت بدليل قطعي لا شبهة
 فيه .
 وإنما اندفع هذا بما ذكرنا ، لأنه وإن ثبت بدليل قطعي ، ولكن لم يثبت
 لزومه بدليل لا شبهة فيه . والمراد به * ما ثبت * هذا ، لا مطلق
 الثبوت ، لأنه وإن كان عاماً يخص بدليل السياق . ولهذا قيد الواجب
 بقوله : * ما لم يزد دليل فيه شبهة * . (٨)

== النكاح ، وأن تعفوا أقرب للتقوى ، ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله
 بما تعملون بصير .

- (٩) ساقط من ف والثبت من أ وب .
 (١) قال ابن المنصور : * وأصل الغرض القطع . (لسان العرب ٧ : ٢٠٣)
 وقال صاحب التعريفات : * الغريضة : فعيلة من الغرض وهو في اللغة
 التقدير . * (التعريفات ص : ١٢٢) .
 وانظر المصباح المنير ، ٢ : ١٢٣ .
 (٢) انظر أصول البزدوى ٢ : ٣٠٠ حيث عرفه بأنه : * مقدرة لا تحتتمل
 زيادة ولا نقصاناً ، أي مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه * .
 بذلك عرفه صاحب المنار فيه (٢ : ٣ : ٦٣) بشرح فتح الغفار ،
 وانظر أصول السرخسي ، ١ : ١١٠ .
 (٣) أي : فإنه مقدر بتصديق ما جاء من عند الله ، حتى لو نقص شيئاً منه أو زاد
 لا يجوز ، فإنه لو قال : أنا أؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من غير
 الله لا يكون مؤمناً . (كذا في كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠١)
 (٤) كما جاء ذلك في تعريف صاحب التحرير له (التحرير مع التيسير ٢ : ٢٢٩)
 (٥) النور : ٢٢

" وحكمه " أى حكم الغرض وهو الأثر الثابت به لزوم اعتقاد حقيقته بالقلب قطعاً لثبوته بدليل قطعى حتى يكفر جاحده ، لإنكاره القطعى وفيه نسبة الكذب إلى الشارع .

وحكمه أيضاً لزوم العمل به بالجوارح ^(١) حتى يفسق تاركه إذا كان بغير عذر ، بأن ترك الصلاة عمداً مع اعتقاده . ولا يكون كافراً ، لأنه ترك ما هو من الشرائع الفرعية دون الأصول ، ^(٢) لبقاء الاعتقاد على حاله . ^(٣) قوله : " والواجب - مأخوذ فى اللفظة - من الوجوب ، وهو السقوط " . يقال : وجبت الشمس إذا سقطت للغروب .

ومنه قوله تعالى : (وجبت جنوبها) ^(٥)

وجب الحائط إذا سقط .

وإنما سمي الواجب به لسقوطه عن المكلف علماً ، ^(٦) وهو تمييز عن ذات مقدرة . أى : سقط اعتقاد حقيقته عنا ، ولم يلزم كما لزم فى الغرض . ^(٧)

أو سمي به لسقوطه علينا عملاً .

== (٦) الجمعة آية ١٠ .

(٧) البقرة آية ٢٧٥ .

(٨) كما سيأتى ذلك فى بحث الواجب الإيماني ما ظهر به . (الم ١٦) علم
(٩) قلنا إن الكفر هو إنكار ما فرض الله بالضرورة ، فصح القمار ٢: ٢٣ ، التلويح ٢: ١٩٤ .

أصول السرخسى ١: ١١١ .

(٢) هو الإيمان بالله وصفاته وبما جاء من النبي صلى الله عليه وسلم .

(٣) راجع كشف الأسرار ، ٢: ٣٠٣ .

(٤) فى هذا التفسير نظير ، لأن الوجوب فى اللفظة بمعنى اللزوم .

أما الذى بمعنى السقوط فهو الوجبة .

قلت : هذا ما قاله فى (هامش أ) كما جاء ذلك فى كشف

الأسرار ٢: ٣٠١ .

إلا أن صاحب معجم متن اللفظة ذكر أن أصل معنى الوجوب الوقوع

والسقوط حيث قال : " وجب وجباً وجباً وجباً " وموجباً : مات ،

وأصل الوجوب الوقوع والسقوط .

وجب وجباً وجباً وجباً وجباً : خفق واضطرب .

(معجم متن اللفظة ٥: ٧٠٧)

(٥) سورة الحج ٣٦ . (٦) راجع أصول البزدوى ٢: ٣٠١ .

(٧) أى : كون الواجب ساقطاً فى حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك فى الغرض ،

يعنى : سقط عنه أحد نوعى ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازماً به . ==

يعنى لما وجب على المكلف العمل به وكان لزوم العمل به جبراً من الله تعالى بدون اختياره شبهة بالسقوط ^(١) عليه بغير علمه ، كما يسقط عليه شيء بفتنة ، بخلاف الغرض ، فإنه ثبت بدليل قطعى ، فيوجب العلم ، فيحمله عن اختياره وانشراح (صدور) ^(٢) ويحتمل أن يكون مأخوذاً من الوجبة وهى الاضطراب. ^(٣)

"سمي - الواجب - به لأنه مضطرب - أى متردد - بين الغرض والنفل .
وبين اللزوم وعدمه ، فلزمنا عملاً لا علماً .
والواجب فى الشرع : اسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة . ^(٤)
كلمة " ما " عبارة عن المشروع ، أى : اسم لمشروع . ^(٥) فيكون كالجنس للأربعة . ^(٦)
واحتراز بقوله " بدليل فيه شبهة " عن الغرض . ^(٧)
وذلك " مثل الأضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الأركان فى الصلاة والطهارة فى الطواف وصدقة الفطر والوتر . " لأن كل واحد منها ثبت بخبر الواحد .
وهو قوله صلى الله عليه وسلم : " من وجد سمعة ولم يضح فلا يقربن مصلناً " ^(٨)

== فسمي بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الغرض . أو سمي به لأنه لما لم يفد العلم اليقين صار كالساقط على المكلف بدون اختياره .
(كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠١)

- (١) فى هامش أ : " بالساقط .
- (٢) فى ف : " صدر " والمثبت من أ وب .
- (٣) انظر أصول البزدوى ٢ : ٣٠١
- (٤) انظر هذا التعريف فى : أصول البزدوى ٢ : ٣٠١ . وقد عرفه صاحب المنار بشرح فتح الغفار (٢ : ٦٣) بما هو قريب منه .
وأما صاحب التوضيح فقد عرفه بأنه : لازم عملاً لا علماً .
(التوضيح ٢ : ١٢٤)
- هذا التعريف بمعنى التعريف الذى ذكره المصنف ، لأن عدم اللزوم علماً بسبب ما فى الدليل من الشبهة .
- قال ابن نجيم : " وهذا القسم ، أعنى الواجب لم يكن ثابتاً فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، لأن خبر الواحد الذى مفهومه قطعى ليس بظنى فى حقه من سمعه من فى النبى صلى الله عليه وسلم . . . " .
(فتح الغفار ٢ : ٦٣ ، فتح القدير ١ : ٣٠١)
- (٥) فى ف : " اسم المشروع " والمثبت من أ وب .
- (٦) أى فيكون كالجنس للغرض والواجب والسنة والنفل .

- وقوله عليه السلام : " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " . (١)
 وقوله عليه السلام : " قم فصل فإنك لم تصل " . (٢)

(٧) أى : لما تقدم من أن الفرض ثبت بدليل لا شبهة فيه .
 (٨) أخرجه ابن ماجه ، باب الأضاحى واجبة أم لا ؟ . عن أبي هريرة بلفظ : من كان له سعة ولم يضح فلا يضر من مصلانا .
 (سنن ابن ماجه ٢ : ٢٧١)

هذا الحديث من أدلة الحنفية على أن التضحية واجبة على من كان له سعة . (انظر سبل السلام ٤ : ٩٠ ، الهداية ٨ : ٤٢٧)
 وأما الشافعية فقالوا ان الأضحية سنة مؤكدة ، وهو مذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء كما حكاه عنهم ذلك صاحب سبل السلام :
 ٩١ / ٤ . وراجع المجموع ٨ : ٣٧٣ .

ومن أدلتهم قوله صلى الله عليه وسلم : " إذا دخلت العشر فأراد أحدكم أن يضحى فلا يمس من شعره وبشره شيئاً " .
 (أخرجه مسلم فى الأضاحى ، باب نهى من دخل عليه عشر ذى الحجة وهو يريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئاً .)
 وجه الاستدلال أن قوله " فأراد أحدكم " يدل على عدم الوجوب .
 (انظر سبل السلام ، ٤ : ٩١)

- (١) روى البخارى عن عبادة بن الصامت بلفظ : " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " .
 (صحيح البخارى مع فتح البارى ٢ : ٣٨٣ ، وراجع مشكاة المفاتيح للتبريزى ٢٦٢ : ١ تحقيق الألبانى)

وقراءة الفاتحة واجبة من واجبات الصلاة عند الحنفية ، لأن الدليل الظنى وهو الحديث المذكور يفيد الوجوب .

راجع المبسوط ، ١ : ١٩٠ . وتعليق الشيخ بخيت على نهاية السؤل : ٢ / ٥١٤ وقال فيه : " ان الحنفية لم يتركوا العمل بحديث : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب . بل عطلوا فيما يصح العمل به وهو الوجوب لأنه دل على ظنى لا ينسخ مطلق الكتاب . فعملوا بمطلق الكتاب فى أصل صحة الصلاة وإن لم يقرأ فاتحة الكتاب . وقالوا إن قراءة الفاتحة واجبة يقتضى تركها الاثم وجوب الإعادة عملاً بحديث الآحاد . . . "

- (٢) هذا حديث متفق عليه روى عن أبي هريرة من ضمن حديث طويل بهذا المعنى .
 وتام الحديث عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) دخل المسجد فدخل رجل فصلى ثم جاء فسلم على النبي (ص) فقال : ارجع فصل فإنك لم تصل ، فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي (ص) فقال : ارجع فصل فإنك لم تصل فرجع فصلى كما صلى ، ثم جاء فسلم على النبي (ص) فقال : ارجع فصل فإنك لم تصل ثلاثاً ، فقال : والذي بعثك بالحق ما أحسن غيرى ، فعلمنى . فقال : إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن =

- وقوله عليه السلام : " الطواف بالبيت صلاة . " (١)
 وقوله عليه السلام : " أدوا عن كل حرو وعبد . " (٢)
 وقوله عليه السلام : " ان الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر . " (٣)

== ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى
 تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا
 ثم افعل ذلك في الصلاة كلها . " (نيل الأوطار ٢ : ٢٩٥)
 (١) رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ : وَتَمَامُ الْحَدِيثِ . . . إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَهْلَ
 لَكُمْ فِيهِ الْكَلَامَ ، فَمَنْ تَكَلَّمَ فَلَا يَتَكَلَّمُ إِلَّا بِخَيْرٍ . "

وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ : وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ ابْنِ طَاوُسٍ وَغَيْرِهِ عَنْ طَاوُسٍ
 عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مَوْقُوفًا ، وَلَا نَعْرِفُهُ مَرْفُوعًا إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ .
 (سنن الترمذی ، تحقيق فؤاد عبد الباقي ، ٣ : ٢٩٣ . سنن النسائي
 ٥ : ١٢٦ ، الطبعة الأولى سنة ١٩٣٧ مطبعة مصطفى البابي الحلبي .)
 وَاسْتَدَلَّ الْحَنَفِيُّ الْقَائِلُونَ بِوَجُوبِ الطَّهَارَةِ فِي الطَّوَافِ بِهَذَا الْحَدِيثِ .
 وَجِهَ الاسْتِدْلَالُ مَا قَالَهُ صَاحِبُ بَدَائِعِ الصَّنَائِعِ فِيهِ (٣ : ١١٠٢) وَنَصَّهُ :
 وَمَعْنَاهُ الطَّوَافُ كَالصَّلَاةِ إِمَّا فِي الثَّوَابِ أَوْ فِي أَصْلِ الْفَرِيضَةِ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ
 لِأَنَّ كَلَامَ التَّشْبِيهِ لَا عُمُومَ لَهُ ، فَيَحْمِلُ عَلَى الشَّابِّهِةِ فِي بَعْضِ الْوُجُوهِ
 عَمَّا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ .

أَوْ نَقُولُ : الطَّوَافُ يَشْبَهُ الصَّلَاةَ وَلَيْسَ بِصَّلَاةٍ حَقِيقَةٍ . فَمَنْ حَيْثُ إِنَّهُ
 لَيْسَ بِصَّلَاةٍ حَقِيقَةٍ لَا تَفْتَرِضُ لَهُ الطَّهَارَةَ . وَمَنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَشْبَهُ الصَّلَاةَ
 يَجِبُ لَهُ الطَّهَارَةُ عَمَّا بِالْأَدْلِيَّةِ بِالْقَدْرِ الْمُمْكِنِ .
 فَلَا تَكُونُ الطَّهَارَةُ عَنْدهُمْ فَرَضًا مِنْ فَرَائِضِ الطَّوَافِ حَتَّى لَا تَصِحَّ بِدُونِهِ .
 وَقَالَ الْبَاهِرَتِيُّ : " وَجِهَ الاسْتِدْلَالُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِالطَّوَافِ وَهُوَ
 الدَّوْرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ مِنْ غَيْرِ قَيْدِ الطَّهَارَةِ فَلَمْ يَكُنْ فَرَضًا بِالْآيَةِ وَلَا تَجُوزُ
 الزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهَا نَسَخٌ . "

(العناية ٢ : ٤٥٩)

وَأَمَّا الْجُمْهُورُ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ وَرَوَايَةٌ عَنْ أَحْمَدَ فَقَالُوا بِاشْتِرَاطِ
 الطَّهَارَةِ فِي الطَّوَافِ كَمَا تَشْتَرِطُ فِي الصَّلَاةِ . وَاسْتَدْلَوْا بِالْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ
 وَبِمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ : إِنْ انْقَضَى وَالْحَائِضُ تَغْتَسِلُ
 وَتَحْرِمُ وَتَقْضِي الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا غَيْرَ أَنَّهَا لَا تَطُوفُ بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهَرَ .
 (رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ ، صَحِيحٌ
 التِّرْمِذِيُّ : بَشَّرَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ ، الطَّبَعَةُ الْأُولَى ، الْمَطْبَعَةُ الْمِصْرِيَّةُ سَنَةِ
 ١٣٥٠ هـ ، ج ٤ ص ١٢٢)

وَرَأَيْتُ تَحْفَةَ الْمَحْتَاجِ ٧٢/٤ ، الْخُرُشِيُّ ٣١٩ : ٢ ، الْمَفْنِيُّ لِابْنِ قِدَامَةَ ٣/
 ٣٤٣ ، بَدَايَةُ الْمُجْتَهِدِ ١/٢٩٢ .

(٢) تقدم تخريجه ص : ٨٥

(٣) أخرجه الترمذی فی الوتر ، ما جاء فی فضل الوتر عن يزيد بن أبي حبيب عن ==

قوله : " وحكمه " أى حكم الواجب " وجوب العمل " على المكلف
(و) (١) لزومه بالبدن كما يلزمه العمل بالفرض لكونه مأمورا به ، " لا -
وجوب " الاعتقاد " لثبوته بدليل ظني .

ولزوم الاعتقاد مني على الدليل القطعي حتى لا يكفر جاحد الواجب
لعدم إنكاره دليلا قطعيا .
" ويفسق تارك العمل به رأيا بخبر الواحد " بأن لا يرى العمل به واجبا .
وانما يقسق لتركه العمل بما وجب العمل به . (٢)

فأما تأولا ، أى : لو ترك العمل بخبر الواحد متأولا مع كونه يرى العمل
به ، وانما تركه لأنه أدى اليه تأويله باجتهاده ، بأن قال : هذا الخبر
مخالف للكتاب أو الخبر المشهور أو عارضه دليل أقوى منه ، أو فى روايته
ضعف ، أو الأمر الوارد به محمول على غير الوجوب بقرينة كذا ، فلا
يفسق بترك العمل به ، لأن التأويل سيرة السلف والخلف فى النصوص
والأخبار خصوصا عند التعارض .

وعند الشافعي لا فرق بين الواجب والفرض ، فإنهما مترادفان عند (٣)

== عبد الله بن راشد عن عبد الله بن أبي مرة عن خارجة بن حذافة
أنه قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ان الله
أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم ، الوتر ، جعله الله لكم
فيما بين صلاة العشاء إلى أن يطلع الفجر .

قال الترمذى : حديث خارجة بن حذافة حديث غريب ، لا نعرفه إلا من
حديث يزيد بن أبي حبيب . (سنن الترمذى : ٢ / ٣١٤)

وهذا آخر اللوحة رقم ٧٩ من نسخة أ .

ساقط من أ والمثبت من ب وف . (١)

راجع : أصول البزدوى ٢ : ٣٠٣ ، أصول السرخسى ١ : ١١٢ ،

التلويح ٢ : ١٢٤ ، فتح الغفار ٢ : ٦٣ .

راجع المراجع السابقة . (٢)

ولم ير الشافعية وكذلك المالكية والحنابلة الفرق بين الواجب والفرض . (٣)

وهما مترادفان عندهم .

وقد صرح بذلك الأمدى فى الأحكام (١ : ٩٩) وفيما يلى نصه : " وأما
فى الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا ، إذ الواجب
فى الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم
شرعا فى حالة ما ، وهذا المعنى بعينه متحقق فى الفرض الشرعى . "

وانظر المنهاج بشرح الاسنوى (١ : ٤٣) ، الكوكب المنير ١ / ٣٤٥ ، مختصر

ابن الحاجب ١ : ٢٢٨ .

ومعناها ما يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ، سواء ثبت بقطعى أو ظنسى ، لأن الاختلاف فى طريق الحكم لا يوجب الاختلاف فى نفسه . فاختلف طرق الواجب فى الظهور والخفاء والقطع والظن والشدة والضعف لا يوجب اختلافه . ^(١) كما أن اختلاف طرق النوافل من حيث إنها تثبت تارة بالقطعى وتارة بالظن لا تخرج عن كونها نوافل . وكذا اختلاف طرق الحرام بالقطعى والظن لا يخرجها عن حقيقة . ^(٢) وأيضا تخصيص اسم الغرض بالمقصور والواجب تحكم ، فإن الغرض لفظة التقدير مطلقا مقطوعا كان أو غيره ، وكذا الواجب الساقط كان قطعيا أو غيره . ^(٣) قلنا : إن أراد بكونهما مترادفين لفظة فقد بان بطلانه ، لما بينا من اختلاف معناه . وإن أراد حكمهما فى الشرع واحد فقد ظهر فساد . وأيضا لما بينا أن حكم الغرض تكفير جاحده دون حكم الواجب . وأيضا المدلول ثبت على حسب الدليل قوة وضعفا . والتفرقة ضرورية بين ما ثبت بالقطعى والظنسى . ^(٤)

قوله " اختلاف الطرق لا يوجب الاختلاف فى نفسه كالاختلاف فى طرق النوافل " قلنا : منوع . والفرق بينهما ظاهر ، لأن الاختلاف فى إثبات العلم بالحكم والظن به اختلاف فى ماهيته ، والاختلاف فى طرق النوافل اختلاف فى لواحق الماهية بعد ثبوتها ، فلا يقتضى اختلاف الماهية .

الجواب عن قوله " إنه تحكم " بأننا لا نسلم ذلك ، فإننا نخص الغرض باعتبار معنى القطع المناسب لوضع اللفظة والواجب باعتبار معنى السقوط أو الاضطراب المناسب له ، فلا تحكم ، على أنه لا مشاحة على مجرد الاصطلاح ، فكيف إذا كان بدليل . ^(٥)

-
- (١) راجع الأحكام للآمدى ١: ٩٩ .
 (٢) المصدر نفسه .
 (٣) المصدر نفسه وكشف الأسرار ، ٢: ٣٠٣ .
 (٤) كشف الأسرار ٢: ٣٠٤ ، وانظر أصول البزدوى معه وأصول السرخسى ١: ١١٢ .
 (٥) راجع كشف الأسرار ، ٢: ٣٠٤ .
- ثم بعد حكاية الخلاف بين الفريقين قال بعض الأصوليين أن الخلاف لفظى .
 راجع : الإحكام للآمدى ١: ٩٩ حيث قال : " وبالجملة فالمسألة لفظية " .
 وانظر التحرير مع التيسير (٢: ٢٣٠) حيث قال فيه : " فهو نزاع لفظي = "

== غير أن إفسراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع." وقال في توجيه الكلام على أنه خلاف لفظي : " وقال الشافعية بل الجمهور : الغرض والواجب اسمان مترادفان لفعل مطلوب جزما . ولا ينكرون الشافعية - انقسام ما لزم فعله إلى قطعي ، أي ثابت بدليل قطعي دلالة وسندا ، وظني ، أي ثبت بدليل ظني دلالة وسندا . ولا ينكرون اختلاف حالهما : أي القطعي والظني من حيث الإكهار لنكره وعدمه وغير ذلك .

وإنما النزاع أن الاسمين هل هما لمعنى واحد يتفاوت في بعض الأحكام بالنظر إلى طريق ثبوته أو كل منهما لقسم منه مفاير للآخر باعتبار طريقه . فهو نزاع لفظي . غير أن أفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع ."

قال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار (٢ : ٣٠٤) : " إن وجوب العمل في الواجب عند الشافعي مثل وجوب العمل في الغرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه .

وعندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل أيضا حتى كان وجوب العمل في الغرض أقوى من وجوبه في الواجب ."

هذا ما قاله بعض الأصوليين من أن الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظي . ولكن الواقع أن الحنفية رتبوا على الخلاف بعض الآثار الفقهية . فمثلا : ترك القراءة في الصلاة مطلقا يبطلها ، لأن الأمر بها قرآني . وأما ترك قراءة الفاتحة بذاتها في الصلاة فلا يبطلها ، لأن الأمر بها ثبت بخبر الواحد ، وهو يفيد الظن .

وأما عند الشافعية كلاهما يبطل الصلاة .

ونحن نفضل اصطلاح الجمهور لما ساقه الآمدى من الدليل (كما تقدم ص : ٤٠٠) ولأن هذه التفرقة غير مقبولة من ناحية أخرى وهي أنه يترتب عليها أن يكون للفعل الواحد حكمان مختلفان : أحدهما بالنسبة إلينا والآخر بالنسبة للصحابي الذي روى الحديث عن رسول الله (ص) ، فهو بالنسبة إليه فرض لا نتفاء الشبهة في صحة الدليل في حقه وبالنسبة إلينا واجب لوجود الشبهة في صحة الدليل .

راجع : الوسيط في أصول الفقه ص ٤٦ ، فتح الفقار ٢ : ٦٣ ، فتح القدير ١ : ٣٠١ .

قال رحمه الله :

« والسنة الطريقة السلوكية في الدين . وقد تنصرف إلى قول الصحابي عندنا خلافا للشافعي ، بناء على أنه لا يرى تقليد الصحابي .

وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب .

وهي نوعان :

سنة أخذها هدى وتركها ضلال ، كصلاة العيد والأذان .
والثانية أخذها هدى وتركها لا بأس فيه . (١)

أنقول :

لما فرغ من بيان الواجب شرع في بيان السنة .
وهي في اللفظة عبارة عن الطريقة والسيرة . (٢)
سنة فلان كذا ، أي طريقته وسيرته . حسنة كانت أو سيئة ،
بدليل قوله عليه السلام : " من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر
من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه
وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة . " (٣)
وقد يطلق على العادة . قال الله تعالى : (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) (٤)
أي : لعادته . (٥)

(١) هذا من المعنى من أوب وج .

(٢) انظر : لسان العرب ١٣ : ٢٢٥ ، دار صادر بيروت / ١٣٧٥ هـ ،

تاج المروس ٩ : ٢٤٤ ، المصباح المنير ١ : ٣١٢ ، التعريفات ص ١٢٧ .

(٣) هذا الحديث قد روى مسلم نحوه عن العنذر بن جريير عن أبيه بلفظ : " من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أجرهم شيء . " ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده ، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء .

(صحیح مسلم ، کتاب الزكاة ٢ : ٧٠٥ تحقيق فؤاد عبد الباقي)

(٤) الأحزاب ، ٦٢ .

وتجسس على سنن ، يضم السين .
 (١) ~~فالمخرج~~ (٢) ~~فالمخرج~~ .
 وفى الشرع عبارة عن الطريقة المرضية السلوكية فى الدين من غير
 إلزام على سبيل المواظبة . (٣)
 فالطريقة السلوكية كالجنس .
 واحتراز بقوله " من غير إلزام " عن الغرض والواجب .
 وبقوله " على سبيل المواظبة " عن النفل .

-
- (٥) راجع التعريفات (ص : ١٢٨) أن من معانى السنة لفة العادة .
 (١) فى أوب : " وأما فتحه " والمثبت من ف .
 (٢) راجع المصباح الخير ٣١٢ : ١ ، ومعجم متن اللغة ٣١٢ : ١
 حيث قال : " السنن : استمرار الطريق ، والسنن من الطريق
 وغيره : نهجه وسلكه . . . " .
 (٣) انظر هذا التعريف فى شرح فتح الفقار (٢ : ٦٤) حيث عرفه
 النفسى بأنه الطريقة السلوكية فى الدين . وزاد عليه
 ابن نجيم بقوله : فالأولى : من غير لزوم على سبيل
 المواظبة . . . " .
 وقد عرفه عبد المميز البخارى بأنه الطريقة فى الدين
 من غير افتراض ولا وجوب . (كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠٢)
 كما عرفه الشرخسى بأنه ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة
 بعده عندنا " (أصول الشرخسى ، ١ : ١١٣)
 وأما صاحب التحرير مع التيسير فقد عرفه بأوضح من ذلك بقوله :
 الطريقة الدينية الماثورة منه صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء
 الراشدين كلهم أو بعضهم التى يطالب المكلف بإقامتها من غير
 افتراض ولا وجوب .
 (التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣٠)
 والمختار عند الآمدي فى تعريف المندوب هو : المطلوب فعله
 شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً .
 (الإحكام ١ : ١١٩)
 فالمطلوب فعله " احتراز عن الحرام والمكروه والمباح وغيره من الأحكام
 الثابتة بكتاب الوضع والاختيار .
 و " نفسى الذم مطلقاً " احتراز عن الواجب المخير والموسع فى
 أول الوقت . لأن المكلف يذم بترك كل الخصال المطلوبة فى الواجب
 المخير كما يذم بترك فعل الواجب حتى فوات الوقت فى الموسع .
 (انظر المصدر نفسه ١ : ١١٩ - ١٢٠)

== أما التعريف المختار عند ابن النجار من الحنابلة فهو : ما أثيب فاعله ولو قولاً وعمل قلب ، ولم يعاقب تاركه مطلقاً .
 قوله : " ما أثيب فاعله " كالسنن الرواتب .
 قوله : " ولو قولاً " كأذكار الحج .
 قوله : " وعمل قلب " كالخشوع في الصلاة .
 ويخرج بقوله : " ولم يعاقب تاركه " الواجب المعين ، كالصلوات الخمس ، وصوم رمضان .
 ويقول : " مطلقاً " الواجب المخير كخصال كفارة اليمين وفرض الكفاية كصلاة الجنازة .

(شرح الكوكب المنير ١ : ٤٠٢-٤٠٣)

المندوب له عدة إطلاقات عند بعض الشافعية والحنابلة .
 قال ابن النجار الحنبلي : " ويسمى المندوب سنة ومستحباً وتطوعاً وطاعة ونفلاً وقربة ومرغباً فيه واحساناً " .
 شرح الكوكب المنير ، ١ : ٤٠٣

قال ابن السبكي في جمع الجوامع بشرح المحلى (١ : ٨٩) :
 والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة ، خلافاً لبعض أصحابنا .
 فعلى هذا تكون هذه الأسماء مترادفة ، أى أسماء لمعنى واحد .
 ومن الشافعية من يفرق بين هذه الأسماء حيث ذكره ابن السبكي في المصدر نفسه وقال : " خلافاً لبعض أصحابنا " .
 وقال المحلى : أى القاضى الحسين وغيره فى نفهم ترادفها حيث قالوا : هذا الفعل إن واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة ، أو لم يواظب عليه كأن فعل مرة أو مرتين فهو المستحب . أو لم يفعله وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع . ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للأقسام الثلاثة بلا شك .

وقد ذهب المالكية إلى حيث إنه مراتب ، حيث قال الخرشي :
 النقل لفظة الزيادة ، والمراد به هنا : ما زاد على الفرض والسنة والرغبة . . .

واصطلاحاً ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم ولم يداوم عليه . . .
 والسنة لفظة الطريقة .

واصطلاحاً ما فعله عليه السلام وأظهره فى جماعة وداوم عليه ولم يدل على وجوبه . . .

والرغائب جمع رغبة . وهى لفظة التحضيض على فعل الخير . ==

وهذا التعريف للسنة هو التام . فما ذكره المصنف ناقص ، لأن الغرض والواجب أيضا طريقة سلوكية في الدين . فلا بد من قيد يخرجهما عن السنة . والمراد منه ما ذكرنا .^(٢) وإنما تركه بدلالة سياق الكلام .

وهي متناولة للقولي والفعل .
وقد تنصرف السنة الى قول الصحابي أيضا عندنا ،^(٣) لقوله عليه السلام : " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ."^(٤)
خلافًا للشافعي - رحمه الله - فإنه يقول بأن السنة مخصوصة بفعل النبي عليه السلام .^(٥) أما فعل الصحابة فليس بسنة .

== واصطلاحًا ما رغب فيه الشارع وحده ، ولم يفعله في جماعة كهالة الفجر .
(الخرشي على سيدي خليل ٢ : ٢)
ولكن قد نقل ابن النجار عن ابن العربي المالكي خلاف ما ذكره الخرشي حيث قال ابن النجار : " لكن قال ابن العربي : أخبرنا الشيخ أبو تمام بمكة أنه سأل الشيخ أبا إسحاق بيغداد عن قول الفقهاء : سنة وفضيلة ونفلا ورغبة ، فقال : هذا عامة في الفقهاء . ولا يقال إلا فرض وسنة لا غير .
قال : وأما أنا فسألت أبا العباس الجرجاني بالبصرة فقال : هذه ألقاب لا أصل لها ، ولا نعرفها في الشرع . والله أعلم .
(شرح الكوكب المنير ، ١ : ٤٠٣ ، فما بعدها .)
وأما بين السنة والنفل فيرى بعض الحنفية أن السنة أعم من النفل ، فيقولون إن السنة كل نفل سواء واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يواظب عليه .
(انظر كشف الأسرار ٢ : ٣٠٨ مقتبسا من أبي اليسر)
وهذا خلاف ما قاله الخبازي والشارح من أنهما جعلتا النفل قسيما للسنة ، وقصر السنة على ما واطب عليه النبي عليه السلام كما ظهر ذلك في تعريفهما للسنة .

- (١) آخر اللوحة رقم ٥٠ من ف .
(٢) وهو قوله : " من غير الزام على سبيل المواظبة ."
(٣) انظر أصول البزدوى ، ٢ : ٣٠٨ ، أصول السرخسي ، ١ : ١١٣ ،
التحريم مع التيسير ٢ : ٢٣١ ، التوضيح ٢ : ١٢٤ ، فتح الفقار ٢ : ٦٥ .
(٤) هذا الحديث رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه بالفاظ متقاربة ، وهو من حديث عرياض بن سارية .

(راجع : سنن أبي داود ٥ : ١٣ ، صحيح الترمذي ، ١ : ١٤٤ ، سنن ابن ماجه ١ : ١٦ ، سنن الدارمي ، ١ : ٤٤)

وهذا بناءً على أن الشافعى لا يرى تقليد الصحابة ، فلا يجعل أفعالهم سنة .^(١)

وعندنا تقليد الصحابى حجة ،^(٢) وتكون أفعالهم سنة .

(٥) أقول : هذا قوله القديم كما روى عنه ابن فورك .
وقال فى الجديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد
وسنة الأئمة .

(انظر ارشاد الفحول ص : ٦١)

(١) اختلف العلماء فى قول الصحابى ، يقول
صاحب الوسيط فى أصول الفقه الإسلامى :
اتفق الأئمة المجتهدون من أصحاب المذاهب على أنه لا خلاف
فى الأخذ بقول الصحابى فيما لا مجال للرأى أو الاجتهاد
فيه ، إذ أنه يكون من قبيل الخبر التوقيفى عن صاحب
الرسالة عليه صلوات الله وسلامه .
ولا خلاف أيضاً فيما أجمع عليه الصحابة صراحة ، أو كان مما
لا يعرف له مخالف ، كما فى توريث الجدات السدس .
ولا خلاف أيضاً فى أن قول الصحابى المقول اجتهاداً ليس حجة
على صحابى آخر ، لأن الصحابة اختلفوا فى كثير من المسائل
ولو كان قول أحدهم حجة على غيره لما تأتى منهم هذا
الخلاف .

وإنما الخلاف فى فتوى الصحابى بالاجتهاد المحض بالنسبة للتابعى
ومن بعده . هل يعتبر حجة شرعية أم لا ؟ .

(الوسيط فى أصول الفقه الإسلامى للدكتور وهبة الزحيلي ص : ٥٤٠)
آراء العلماء فى مذهب الصحابى :

١ - قال الاسنوى : المشهور عند الشافعى وأصحابه أنه لا يكون حجة
مطلقاً . واختاره ابن السبكي والآمدى وابن الحاجب وبعض
الحنابلة .

(انظر : نهاية السؤل ٣ : ٩٩ ، إرشاد الفحول ٢٤٣ ، جمع
الجوامع ٢ : ٣٥٤ ، الإحكام للآمدى ٢ : ٩٩ ، مختصر ابن
الحاجب ٢ : ٢٨٧ ، روضة الناظر ، ص ٨٤)

٢ - أنه حجة شرعية مقدمة على القياس ، وبه قال أئمة الحنفية
ورواية عن مالك والشافعى فى أحد قوليه ورواية عن أحمد .

راجع : مختصر ابن الحاجب ٢ : ٢٨٧ ، روضة الناظر ٨٤ ، كشف الأسرار
٢ : ٢١٧ ، اعلام الموقعين ٤ : ١١٨ وما بعدها .

٣ - أنه حجة إن خالف القياس . قال الشوكانى بعد ذكر هذا القول ،
: " قال ابن برهان فى الوجيز : وهذا هو الحق المبين ، =

وقيل : ^(١) التحقيق أنه لا خلاف في أن السنة هي الطريقة المملوكة في الدين ، سواء كان للنبي عليه السلام وغيره من أئمة الدين . ^(٢)
وإنما الخلاف في أن لفظة السنة عند الإطلاق تقع على ما ذا ؟ .
فعمده تقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم فقط ، وعندنا يحتمل غيرها . والتميز بالقرائن .

" وحكمها " أن حكم السنة " أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب " ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد تركها أحيانا .
فلو كانت واجبة لما تركها . ونحن نتبعه على الصفة التي فعلها . ^(٣)

وقال شمس الأئمة : " حكم السنة الاتباع ، لأنه قد ثبت أنه عليه السلام يتبع فيما سلك من طرق الدين ، وكذا الصحابة بعده . وهذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب ، إلا أن يكون من أعلام الدين وشعائره كصلاة العيد والجماعة ، فإن ذلك يقرب من الواجب في العمل . ^(٤)

== قال : ومائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي تدل عليه .

(إرشاد الفحول ، ص : ٢٤٣)

٤ - أنه حجة إذا انضم إليه القياس . فيقدم حينئذ على قياس ليس معه صحابي ، قال الشوكاني : وهو ظاهر قول الشافعي في الرسالة .
(إرشاد الفحول : ٢٤٣ ، وراجع جمع الجوامع بشرح المحلي ٢ : ٣٥٥)

(١) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠٢ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٠ من نسخة أ .

(٣) انظر أصول البزدوى ٢ : ٣٠٨ .

قال عبد العزيز البخاري مقتبسا من أبي اليسر حيث قال : " وذكر أبو اليسر : وأما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله عليه السلام مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب . وحكمها أنه يندب إلى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير .

وكل نفل لم يواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلاة وتكرار الغسل في أعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فإنه يندب إلى تحصيله . ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر .

(٤) انظر أصول السرخسي ، ١ / ١١٤ ، بتصريف

الشارح .

لأنها طريقة أمرنا بإحيائها بقوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة .)^(١) (وما آتاكم الرسول فخذوه .)^(٢)

"وهي - أي : السنة - نوعان " :

أحدهما : " سنة أخذها هدى " ، أي : من تكميل الهدى^(٤) وهو الدين . وذلك لأن الهدى عبارة عن سلوك الطريقة المستقيمة ، وهذا صراط مستقيم . فيكون أخذها هدى وتركها ضلال ، لأن ترك الطريقة السلوكية و سلوك غيرها هو الضلال ، كصلاة العيد والأذان والجماعة حتى قال محمد : إنه يصير سيئاً بتركها .^(٥)

وإذا أصر أهل مصر على تركها أمروا بها ، فإن أبوا فقتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون على الإصرار على ترك الفرائض والواجبات^(٦) ، لأن ما كان من أعلام الدين فالإصرار على تركه استخفاف بالدين ، فيحاربون عليه .

وقال أبو يوسف : العاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات^(٧) دون ترك السنن .^(٨)

والثانية من نوعي السنة الزوائد . وهي التي أخذها هدى وتركها لا بأس به ،^(٩) أي لا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة :

-
- (١) سورة الأحزاب ، ٢١ .
 - (٢) سورة الحشر ، ٧ .
 - (٣) راجع : أصول البزدوى ٢ : ٣١٠ ، أصول السرخسي ١ : ١١٤ ، التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣٠ ، التوضيح ٢ : ١٢٤ .
 - (٤) يقول عبد العزيز البخاري : " وهي التي تعلق بتركها كراهية أو إساءة والإساءة دون الكراهة ، وهي مثل الأذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب . " (كشف الأسرار ، ٢ : ٣١٠)
 - (٥) يقول عبد العزيز البخاري في المصدر نفسه : " ولهذا قال محمد : في بعضها أنه يصير سيئاً وفي بعضها أنه يأتى وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لأنها ليست بفريضة ولا واجبة . "
 - (٦) انظر المصدر السابق ونسب هذا الكلام إلى محمد . وراجع أيضاً شرح ابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٥٨٨ .
 - (٧) أي : وكذلك عند ترك الفرائض .
 - (٨) أي : فأما السنن فيؤدون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليمتثل الفرق بين الواجب وغيره . " (كذا في كشف الأسرار ، ٢ : ٣١٠)
- ==

كسیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ و أكله و لبسه و مشیہ
و أفعاله المباحة خارج الصلاة ، فان التکفل لا يطالب بإقامتها ولا یأثم
بتركها ، لأنه علیہ السلام فعلها علی مقتضى الطبيعة البشرية بطريق
الاتفاق لا بطريق قصد (العبادة)^(١) ، ولكن الأولى الاتباع .

(٩) قال فی كشف الأسرار ، ٢ : ٣١٠ : " الثاني الزوائد ، وهي
التي لا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة ، نحو تطويل
القراءة فی الصلاة و تطويل الركوع والسجود و سائر أفعاله
التي يأتي بها فی الصلاة فی حالة القيام والركوع والسجود
و أفعاله خارج الصلاة من المشي و اللبس و الأكل ، فان العبد
لا يطالب بإقامتها ، ولا يأثم بتركها ولا يصير سيئاً ،
والأفضل أن يأتي بها . "

== نقول : طريقة الشارح السراج الهندي أولى ، لأن سنن الزوائد فيما هو طبيعة
لا فيما هو عبادة . ولهذا قيدوا السنة التي هي دليل بما ليس من الأمور الطبيعية .
(١) فی نسخة أ : " العادة " و سباق الكلام يقتضي ما أثبتناه
من نسخة ف و ب .

قال رحمه الله :

((والنفل هو الزيادة ، سميت الفنيمة نفلا لأنه زيادة على المقصود من شرع الجهاد .

ونوافل العبادات مشروعة لنا لا علينا .

وانما جعل النفل من العزائم لأنه لم يبين على أعمار العباد .

وفى مراعاة أركانه على التمام مع شرعيته على الدوام حرج بيهن ، فكانت عزيمة بأصله مرخصا فى وصفه .

وحكمه أن يثاب على فعله ولا يلام على تركه .

ويضمن بأشروع عندنا ، لأن المؤدى صار لله تعالى فعلا كالمندور

صار لله تعالى تسمية لا فعلا . ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل ، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى .)) (١)

أقول :

لما فرغ من السنة شرع فى بيان النفل .

وهو فى اللفظة عبارة عن الزيادة . (٢) ومنه سميت الفنيمة

نفلا ، لأنه زيادة على المقصود من شرع الجهاد ، وهو أعلاء كلمة الله تعالى وقهر أعدائه .

ومنه أيضا سمي (ولد الولد) (٣) نافلة لكونه زائدا على المقصود بالنكاح وهو الولد الصلب .

(١) هذا متن المبنى من أ و ب و ج .

(٢) راجع معجم متن اللفظة (٥٢١/٥)

قال الزبيدي : " النافلة ما تفعله مما لم يجب عليك ، ومنه نافلة الصلاة ، كالنفيل . سميت صلاة التطوع نافلة نفلا لأنها زيادة أجر لهم على ما كتب لهم من ثواب ما فرض عليهم . . . ثم قال : و النافلة ولد الولد ، وهو من ذلك ==

وفى الشرع يراد بالنوافل العبادات المشروعة لنا ^(١) لا علينا ،
حتى يثاب بفعله ولا يعاقب على تركه ^(٢) ، لخلوه عن صفة الوجوب
مع وصف كونها عبادات .

ولما جعل النفل من المزايم لأنه غير مبنى على أعمار العباد ^(٣) ،
فدخل فى حد العزيمة .

وأىضا فى مراعاة أركانه من القيام والقراءة وأخواتها وشرائطه
كالطهارة والاستقبال ونحوهما على التمام مع شرعيته على ^(٤) الدوام
غير مختص بوقت حرج بين ، فكان عزيمة بأصله مرخصا فى وصفه ^(٥) ،
حتى جاز قاعدا مع القدرة على القيام وميما على الدابة إلى أى جهة توجهت
مع القدرة على النزول والاستقبال كيلا ينقطع عنه . فإنه ربما يشق عليه
مراعاة شرائطه على التمام فيتركه .

وإنما جعلناه من المزايم مع دخول الرخصة فى وصفه اعتبارا للأصل
لكون الوصف تابعاً له ^(٦) .

== لأن الأصل كان الولد ، فصار ولد الولد زيادة على الأصل . . .
(تاج العروس ٨ : ١٤٣ ، فصل النون من باب اللام .

وراجع أصول السرخسى ١ : ١١٥ ، أصول البزدوى ٢ : ٣٠٢ .
فى أ : " ولد الوالد " والصواب ما أشتاء من ب و ف .

(١) الظاهر من كلام الشارح أن النوافل خاصة بالعبادات المشروعة لنا ،
بخلاف السنة كما تقدم ، وهى أعم من أن تكون من العبادات وغيرها
كما تقدم بيانه .

(٢) وقد ذكر عبد العزيز البخارى عدة تعاريف للنفل حيث قال :
وأما حد النفل وهو السعى بالمندوب والمستحب والتطوع ، فقبيل :
ما فعله خير من تركه فى الشرع . وقيل هو ما يمدح المكلف
على فعله ولا يذم على تركه . وقيل هو المطلوب فعله شرعاً
من غير ذم على تركه مطلقاً .

واحتراز بقوله : " من غير ذم على تركه " عن الواجب المضيئق ،
وبقوله " مطلقاً " عن الموسع والمخير والكفاية . . .
(انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠٢)

وانظر فى تعريف النفل : أصول البزدوى ٢ : ٣١١ ، أصول السرخسى
١ : ١١٥ ، شرح ابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٥٨٨ .

(٣) يوضحه أن النفل شرع دائماً ، ولذلك جعل من المزايم ، لأن دوام شرعيته
يدل على وكالاته وأصالته ، إذ لو مبنى على أعمار العباد لشرع فى وقت العذر
لا دائماً . (كشف الأسرار ، ٢ : ٣١١) ==

"وحكمه" أي : حكم النفل أن يشأب المرء على فعله
 لكونه عبادة ، وهي سبب لحصول الثواب . ولا يلام على تركه
 لخلوه عن صفة اللزوم والسنينة .^(١)
 ويضمن بالشروع فيه عندنا .^(٢) حتى يجب عليه المضي والإتمام
 والقضاء بالإفساد ، خلافا للشافعي ، فإنه يقول : لا قضاء عليه ،
 لأنه متبرع ، ولا لزوم على المتبرع .^(٣)
 ولنا أن المؤدى وقع قربة لله ، وصار مسلما إليه فعلا فيلزمه
 الإتمام ضرورة صيانتة عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى : (ولا تبطلوا
 أعمالكم .)^(٤) ولا سبيل إلى الصيانة إلا بإلزام الباقي أو القضاء
 بالإفساد .

(٤) آخر اللوحة رقم ٩٣ من ب .
 (٥) أي من القعود والركوب . (كذا في هامش أ)

وانظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣١١ .

(٦) انظر المصدر نفسه .

(١) راجع أصول السرخسي ١ : ١١٥ ، كشف الأسرار ، ٢ : ٣١١ ،

التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣١ ، شرح ابن ملك على المنار : ٥٨٩ .

(٢) قال ابن الهمام مع صاحب التيسير : " وثبت التخيير شرعا
 في ابتداء الفعل للنفل بين التلبس به وعدم التلبس ، لا يستلزم عقلا
 ولا شرعا استمراره ، أي التخيير بعده ، أي بعد الابتداء ، والشروع
 فيه كما قاله الشافعي . وإذا لم يستلزمه فجاز الاختلاف بين
 حالتيه : ما قبل الشروع وما بعده باعتبار التخيير ولزوم الإتمام ،
 غير أنه ، أي الاختلاف في ذلك يتوقف على الدليل ، وهو :
 أي الدليل النهي عن إبطال العمل الثابت بنص القرآن والقياس على
 الحج النفل ، فوجب الإتمام فلزم القضاء بالإفساد ."
 (التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣١)

وراجع أصول السرخسي ١ : ١١٦ ، أصول البزدوي ٢ : ٣١٣ ، شرح ابن
 ملك على المنار ص ٥٩٠ .

(٣) يوضح ذلك ما قاله الزنجاني في تخريج الفسروع على الأصول (ص :

٥٨) ونصه : " كما أن الباح لا يصير واجبا بالتلبس به

خلافا للكعبي وأتباعه ، كذلك المندوب لا يصير واجبا بالتلبس ، لأن كل
 واحد منهما يجوز تركه ، والواجب لا يجوز تركه ، فالجمع بينهما
 وبين جواز الترك متناقض ."

(٤) سورة محمد آية ٣٢ .

كالمنذور^(١) صار لله تعالى تسمية بالقول لا فعلا بالجوارح ، ثم وجب لصيانة ما صار لله تعالى تسمية ابتداء^(٢) الفعل المنذور ، ولأن يجب لصيانة ابتداء الفعل الذي صار لله تعالى فعلا بقاء^(٣) الفعل أولى . لأن صيانة الفعل الواقع قرينة أقوى .^(٤) والبقاء أسهل من الابتداء^(٥) . ولذلك تشترط النية لابتداء الصلاة والشهادة لابتداء النكاح دون بقائهما^(٦) .
 وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح لا تمنع بقاءه .^(٧)

(١) استدل المصنف بالندر على ما ادعاه . يوضح ذلك ما قاله عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار حيث قال : " الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث إن كل واحد منهما صار لله تعالى . أما المؤدى فلما ذكرنا أنه وقع لله تعالى سلما إليه .

وأما المنذور فلأنه جعل لله تعالى تسمية ، ولا شك أن ما وقع لله تعالى فعلا أقوى مما صار له تسمية ، لأنه بمنزلة الوعد . وإن -
 بإيجاب بقائه لما عرف أن البقاء أسهل من الابتداء . ثم وجب لصيانة أدنى الأمرين وهو التسمية ما هو أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل ، فلأن يجب لصيانة ما هو أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل أدنى الأمرين وهو إبقاء الفعل وإتمامه أولى

(كشف الأسرار ، ٢ : ٣١٤ مع أصول الجزوى معه .)

(٢) قوله : " ابتداء . . . فاعل : " وجب .

(٣) قوله : " بقاء . . . فاعل : " يجب .

(٤) أي لوجهين : أحدهما أن البقاء أسهل من الابتداء . والثاني

أن مرتبة الفعل أقوى من الأقوال في باب العبادات .

(كذا في هامش ١)

(٥) أنظر كشف الأسرار ٢ : ٣١٤ .

(٦) راجع : شرح ابن ملك عيسى منار

الأنوار لحفيظ الدين النسخ عيسى بحاشية

الرهـاوى عليه : ص ٥٩٢ .

(٧) جاء في هامس نسخة أ ما يلي :

أي : كما في الموطوءة بشبهة ، فإن -

عدتها لا تحرمها عيسى

زوجها .

(١)

والشروع يمنع صحة الهبة في الابتداء دون البقاء .
والبيع بالحصة مفسد في الابتداء دون البقاء . (٢) ونظائره كثيرة .

(١) يوضح ذلك أن المشاع قسمان : المشاع فيما لا يقسم والمشاع فيما يقسم .

وتجوز هبة المشاع فيما لا يقسم . وهنا وإن لم يمكن القبض للتصرف لأن الشيوع مانع منه ، ولما كانت الحاجة ماسة إلى هبة بعضه ولا سبيل إلى إزالة المانع بالقسمة لعدم احتمال القسمة ، فستتطلب الضرورة إلى الجواز ، وإقامة صورة التخلية مقام القبض الممكن من التصرف .
وأما الشيوع فيما يقسم فالهبة فيه منعقد موقوف على القسمة والقبض :

وقال صاحب بدائع الصنائع : " ولو قسم ما وهب وأفسره ثم سلمه إلى الموهوب له جاز ، لأن هبة المشاع عندنا منعقد موقوف نفاذ ، على القسمة والقبض بعد القسمة هو الصحيح . إن الشيوع لا يمنع ركن العقد ولا حكمه وهو الملك ولا - سائر الشرائط إلا القبض الممكن من التصرف . فإذا قسم وقبض فقد زال المانع من النفاذ فينفذ " (بدائع الصنائع ٨ : ٣٦٨٣)

أقول : وعلى هذا فقول الشارح " والشيوع يمنع صحة الهبة " ليس كما ينبغي . ولو قال : " . . . يمنع نفاذ الهبة " لكان صحيحاً . فالصحة يقابلها الفساد ، وأما النفاذ فيقابلها التوقف .

يقول مصطفى الزرقاء : " المعقد إما منعقد وإما باطل . والمنعقد إما صحيح وإما فاسد . والصحيح إما نافذ وإما متوقف ، أو موقوف . والنافذ إما لازم وإما مخير أو غير لازم . " (المدخل الفقهي العام ٢ : ٧٠٨)

وقوله : " . . . دون البقاء " أي إذا طرأ الشيوع بعد صحة الهبة فلا يمنع ذلك صحة العقد بأن يضم بعضه مع البعض حتى يكونا شاعاً كما كان بعد تقسيمهما لتسليم بعضه إلى الموهوب له . فهذا الشيوع الطارئ بعد القبض لا يمنع نفاذ الهبة .

(٢) يوضحه ما قاله ابن عابد بن معلقاً على الدر المختار (٤ : ٥٢٧) : " ونصه :

قوله " لعدم جواز البيع بالحصة ابتداء " صورته ما إذا قال : بعيت منك هذا العبد بحصته من الألف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر ، فإنه باطل لجهالة الثمن وقت البيع . . . وقوله " ابتداء " خرج به ما إذا عرض البيع بالحصة ، بأن باعه الدار بتمامها فاستحق بعضها ورضى المشتري =

قال رحمه الله :

((وأما الرخصة فأربعة أنواع : نوعان من الحقيقة ، أحدهما أحسن من الآخر ، ونوعان من المجاز ، أحدهما أتم من الآخر .
فأما أحسن نوعي الحقيقة فما يرخص ارتكابه مع قيام المحرم والحرمة ، بمنزلة العفو عن الجناية بعد استحقاق العفوبه ، كإجرا*
المكره كلمة الكفر (على لسانه) ^(١) وإفطاره في رمضان ، وإتلافه مال الفيرو جنايته على الإحرام وتناول المضطر مال الفيرو وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف .

وإنما يرخص في هذا القسم ، لأن في الامتناع إتلاف نفسه صورة ومعنى .
وفي الارتكاب إتلاف حق الشرع أو حق العبد صورة لا معنى ، إذ التصديق بالقلب والاحتساب به باق .

وفيما عداهما التلغف مضمون بالمثل فكان كالإتلاف معنى ، إلا أنه في الامتناع بادل نفسه لإقامة حق الله تعالى صورة فكان مأجورا .
بخلاف النوع الثاني ، وهو ما يرخص فيه مع قيام السبب ، وتراخي حكمه ، بمنزلة تأجيل الدين ، كقطر العريض والسافر .

وحكمه أن الصوم أفضل عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة .
فالمزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها (يسر موافقة المسلمين) ^(٢)
إلا أن يخاف على نفسه ، فليس له أن يبذل نفسه لإقامة حق تأخر عنه
(إلى أن يدرك) ^(٣) عدة من أيام آخر .

بخلاف المكره وأخواته ، لأنه مقيم حق ربه لا انتفاء دليل سقط حقه ،
وإن رخص في تركه .

ولأن التلغف شمة يضاف إلى غيره .

== بالباقي فإنه يصح لعروض البيع بالحصة انتهاء . وقد علمت أن محل

عدم الجواز فيما إذا لم يكرر الشئ ولفظ البيع أو يفصل الشئ فقط . . .

(١) في ج : " على اللسان " والمثبت من أوب .

(٢) عبارة نسخة أوب : " . . . يسرا لموافقة

المسلمين " والأولى ما أثبتناه

من نسخة ج .

(٣) في نسخة ج : " إلى ادراك " والمثبت

من نسخة أوب .

هذا كمن دخل دار الحرب للحرب ، وهو يعلم أنه لا يقاومهم ، لا يسعه ذلك ، لأن إقامة حق الله تعالى في الجهاد بقمهر أعدائه وببذل نفسه لا يحصل ذلك .

بخلاف الأمر بالمعروف ؛ لأن المقصود الزجر عن المعصية ، وتغريق جميع الفسقة ، وبه يحصل ذلك .

ولأن ذلك يؤثر في باطنهم إن لم يؤثر في ظاهرهم ، بخلاف الكفار .^(١)

أقول :

لما فرغ من مباحث العزيمة ، شرع في مباحث الرخصة وبيان أنواعها .

والرخصة بتسكين الخاء عبارة عن التيسير والتسهيل .

ومنه يقال : رخص السعر إذا تيسر وسهل .

وبفتح الخاء قيل : عبارة عن الأخذ بالرخص .^(٢)

واختلفت العبارات في تعريفها :

فقيل : الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراما .^(٣)

وفيه تناقض ظاهر ،^(٤) لأن الإباحة تناقض الحرمة .

وقيل هي ما رخص فيه مع كونه حراما .^(٥)

وهو ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق منها الموجب

للدور غير خارج عن الإباحة ، فكان في معنى الأول .^(٦)

(١) هذا متن المغنى من أوب وج .

(٢) جاء في معجم تن اللغة (٢: ٥٦٦) : " الرخصة التسهيل في

الأمر والتيسير ، يقال : رخص الشرع لنا في كذا ترخيصا ، وأرخص إرخاضا إذا يسره وسهله ، وفلان يترخص في الأمر ، أي : لم يستقص . "

وفي التعريفات (١١٥) الرخصة في اللغة اليسر والسهولة .

وراجع الأحكام للآمدى ١: ١٣١ .

(٣) انظر هذا التعريف في الأحكام للآمدى ١: ١٣٢ .

(٤) انظر هذا الإيراد في المصدر نفسه .

وجاء في هامش نسخة أ ما يلي : ولا تناقض فيه ، لأن المبرر من قوله : " ما أبيح " عومل به معاملة المباح في ترك المؤاخضة ، لا أنه صار حلالا . ولهذا الوصير كان شهيدا ، ولا يلزم من عدم المؤاخضة كونه مباحا . "

(٥) انظر المصدر نفسه . (٦) انظر المصدر نفسه .

وقيل : الرخصة ما جاز فعله مع قيام السبب ^(١) المحرم ^(٢) .
وهو غير جامع ، لخروج الرخصة بالترك ، كترك الركعتين من الرباعية
فى السفر وترك الصوم فيه .

وقيل الرخصة ما شرع لعذر مع قيام السبب المحرم ^(٣) .
فيمم الفعل والترك ، ولكنه غير جامع لجميع أنواعها لما سيأتى ^(٤) .
والأولى أن يقتصر على قوله ^(٥) : الرخصة ما بنى على أضرار المباد
وأضرارهم مختلفة ، انقسمت على أربعة أنواع على حسب تفاوت الأضرار .
نوعان من الحقيقة : أحدهما أحق ، أى أدخل فى الحقيقة من
الآخر . ونوعان من المجاز ، أحدهما أتم من الآخر فى كونه مجازاً ،
والحصر استقرائى ^(٦) .

ويمكن أن يقال : الرخصة ان شرعت مع القيام السبب المحرم فهو الحقيقة .
ثم ان ترتب على سببه حكمه وهو الحرمة فهو الأحق ، وإلا فهو القسم الآخر ^(٧) .

(١) آخر اللوحة رق ٥١ من ف .

(٢) نسب الآدى هذا التعريف إلى أصحابه وهم الشافعية .

(الإحكام ١ : ١٣٢)

(٣) هو المختار عند الآدى . (المصدر السابق)

(٤) سيأتى تقسيم الرخصة إلى الحقيقة والمجاز ، فهذا التعريف لم يتناول مجاز الرخصة
لعدم قيام السبب المحرم فيه ، ولذلك لا يكون هذا التعريف جامعاً .

(٥) لم يتقدم للمصنف هذا الكلام . وانظر كشف الأسرار (٢ : ٣١٥)
وانظر فى تعريف الرخصة : أصول البزدوى ٢ : ٣١٥ ، أصول السرخسى :

١ : ١١٧ ، حاشية الرهاوى ، ص : ٥٩٣ ، المنهاج للبيضاوى ١ : ٦٩ ،

الوافقات للشاطبى ١ : ٢٠٥ ، شرح الزكوكب المنير ١ : ٤٧٨ .
أكثر التعاريف التى ذكرها الأصوليون تكاد تتفق على أنه لا بد لتحقيق
الرخصة من وجود الأضرار الطارئة التى يترتب عليها التيسير ، وسهولة
الحكم الجديد المبني على العذر .

(٦) انظر هذا التقسيم فى أصول البزدوى ٢ : ٣١٥ ، أصول السرخسى ١ : ١١٧ ،

السنار بشرح ابن ملك ص ٥٩٣ .

وجاء تقسيمها إلى الحقيقة والمجاز فى الإحكام للآدى (١ : ١٣٣) والمستصفى

للفزالى ١ : ٩٨ .

وقال الفزالى : وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازاً . فالحقيقة فى
الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه وكذا إباحة شرب الخمر ،
وإتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمخصة والفحص بلقمة لا يسفيتها إلا الخمر
التي معه .

وإن شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز . ثم إن لم يبق الأصل مشروعاً في الجملة فهو الأتم ، وإلا فهو النوع الآخر من المجاز .^(١)

ثم اعلم أنه يمكن المناقشة في أصل هذا التقسيم ، لأن التقسيم على نوعين : تقسيم الكلى إلى جزئياته أو الكل إلى أجزائه . وظاهر أن هذا التقسيم ليس من قبيل الثاني ، ولا يصح من قبيل الأول ، لأن شرط الكلى صدقه على جزئياته بالحقيقة . والرخصة ليست كذلك ، فإنها صادقة على القسمين الأولين بالحقيقة وعلى الباقيين بالمجاز .^(٢) اللهم إلا أن يراد به تقسيم ما يطلق عليه اسم الرخصة مطلقاً ، وفيه بعد .^(٣)

قوله : " فأما أحق نوعي الحقيقة فما يرخص مع قيام المحرم والحرمة " . أي : تعامل معاملة المباح^(٤) في سقوط المؤاخذه مع قيام سبب الحرمة ،

== وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية ما حط عنا من الإصر والإغلال التي وجبت على من قبلنا في المل المنسوخة رخصة .
(المستقصى ١ : ٩٨)

(٧) وهو ما دون القسم الأول في كونه رخصة . وهذا القسم مشل القسم الأول من حيث قيام السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة ، إلا أن الحكم متراخ عنه . فمن حيث أن السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ، ومن حيث إن الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا التقسيم دون الأول .
(انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣١٨)

وسياتى بيان كل من هذه الأقسام إن شاء الله .

(١) راجع المصدر نفسه وأصول السرخصي ١ : ١٢٠ .
(٢) انظر هذا الإشكال في شرح ابن طك على المنارص : ٥٩٣ وما بعدها .
(٣) انظر المصدر نفسه حيث أجاب عن الإشكال بقوله : " قلنا : المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة " .

وعلق عليه الرهاوى حيث قال : " أي : سواء كان بطريق الحقيقة أو المجاز ، وحينئذ يكون من تقسيم الكلى إلى جزئياته . هذا هو المراد من هذا الجواب . وهو جواب في الجملة . ولا يخفى على تأمل أنه لا يدفع السؤال ، لأن التقسيم لا يخلو من أحد القسمين ، وهذا ليس أحدهما . " (حاشية الرهاوى ص : ٥٩٤)

(٤) وهو تفسير من قوله : " يرخص " .

وحكمه وهى الحرمة (لا أنه يصير مباحا) (١) ، لأن المحرم وحكمه قائمان ، فالقول بالإباحة جمع بين المتناقضين . (٢)

فاندفع بهذا ما قيل : حكم المحرم إن كان قائما فالقول بالإباحة جمع بين الضدين ، وإن لم يكن معه حكمه يلزم تخصيص العلة ، لأننا نختار أن حكمه معه مع سقوط المواخذة ، ولا يلزم من سقوط المواخذة ثبوت الإباحة وانتفاء الحرمة ، إذ ليست المواخذة من لوازم الحرمة حتى ينتفى الحرمة بانتفاءها . فإن من ارتكب كبيرة ولم يؤخذ بها بعفو أو شفاعة لا يصير مباحة لعدم المواخذة . (٣)

مثل هذا القسم ما رخص من إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان لمعذر الإكراه . (٤)

(١) فى ف : " لأنه يصير مباحا " والمثبت من أ و ب .

وهو آخر اللوحة رقم ٨٢ من نسخة أ .

(٢) إلا أن يراد بالإباحة فيه أن تعامل بمعاملة المباح فى ترك المواخذة فلا تناقض .

(٣) انظر هذا الكلام فى حاشية الرهاوى على شرح ابن ملك (ص: ٥٩٥) وقال بعد ذلك : " وتحقيقه أن للحرمة جهتين ، حصول الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالإقدام عليها ، فيجوز أن تسقط المواخذة بالإقدام فى حق الممذور لمعذره ، وتبقى الجهمية الأخرى ، ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط قبضه ويستوى الامتناع عنه والإقدام عليه كسائر المباحات . فإن ذلك خلاف العقول والنقل . ولهذا عرف صدر الإسلام الرخصة بأنها ترك المواخذة بالفعل مع حرمة . "

والظاهر من كلام الفزالى أن النطق بكلمة الكفر مباح لا حرام فى حالة الإكراه حيث قال : " فالحقيقة فى الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه . " (المستقصى ١ : ٩٨)

وليس المراد بالإباحة هنا أن تعامل بمعاملة المباح فى رفع المواخذة ، ويدل على ذلك اعتراضه على من عرف الرخصة بالذى أبيض مع كونه حراما . وقال فى اعتراضه على ذلك : " وهذا متناقض ، فإن الذى أبيض لا يكون حراما . " (النظر الصادر نفسه)

وراجع الأحكام للأمدى ١ : ١٣٣ .

(٤) انظر هذا المشال فى أصول

البزدوى ، ٢ : ٣١٥ بشرح كشف الأسرار .

وإفطاره في رمضان وهو مقيم ، ^(١) وإتلافه مال الغير وجنايته على الإحرام ، ^(٢) كل ذلك بمعذر الإكراه .

وكذلك تناول المضطر مال الغير حالة المخصصة وترك الخائف على نفسه الهلاك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ^(٣)

ثم الأحق في قوله : " أحق نوعي الحقيقة " ، إما أن يكون من " حق " إذا ثبت ، ^(٤) فيكون معناه : أثبت في كونه حقيقة وأقوى . أو يكون من قولهم " حق لك أن تفعل كذا " فيكون معناه أخرى وأولى في إطلاق اسم الرخصة عليه من الآخر .

وإنما بيان هذا القسم أحق النوعين ، لأن الحرمة لما كانت قائمة مع سببها كان شرع الإقدام عليه من غير مؤاخذه في أعلى درجات الرخص ، لأن كمال الرخص يكال العزائم . فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك .

قوله : " وإنما يرخص " أي الإقدام عليه مع قيام المحرم وحكمه في هذا القسم وهو أحق نوعي الحقيقة ، لأن في الامتناع عن إتيان عما أكره عليه أو اضطر إليه إتلاف نفسه صورة بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه . " وفي ارتكاب " أي في ارتكاب ما أكره عليه أو اضطر إليه " ، إتلاف حق الشرع " كما في إجراء كلمة الكفر على اللسان وأخواته ، " أو إتلاف حق العبد " كما في تناول مال الغير " صورة لا معنى " ، إذ التصديق بالقلب الذي هو الركن الأصلي في الإيمان باق ، فيكون حق الشرع غير فائت معنى وإن فات صورة .

وكذا الاحتساب به ، أي بالقلب باق معنى بترك الخائف الأمر بالمعروف وإن فات صورة .

" وفيما عداهما " أي فيما عدا الإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان وترك الخائف الأمر بالمعروف " التلّف مضمونٌ بالمثل " .

(١) انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣١٧ .

(٢) انظر تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق ، ٥ : ١٨٦ ، الهداية بشرح فتح القدير ٨ : ١٧٦ وما بعدها .

(٣) راجع أصول البزدوى ٢ : ٣١٧ .

(٤) راجع : التعريفات من : ٩٤ ، ترتيب قاموس المحيط ١ : ٦٧٩ ، معجم متن اللغة ٢ : ١٣٢ .

وهو القضاء في صورة الافطار والضمان في تناول مال الغير والجزاء في المشل في صورة الجناية على الاحرام . فكان الاتلاف صورة كلا اتلاف معنى ، لوجود الخلف ، فيعد الأصل باقيا ببقاء خلفه .

والدليل على هذا حديث عمار بن ياسر ^(١) حين ابتلى به ، وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم : " كيف وجدت قلبك ؟ . قال : مطمئنا بالايان ، فقال : ان عادوا فعد " ^(٢) . وفيه نزل قوله تعالى : " الا من أكره وقلبه مطمئن بالايان " ^(٣) . " الا أنه " أي لكه " في الامتناع " عن فعل ما أكره عليه أو اضطر اليه والصبر على الهلاك المكلف " بادل نفسه لاقامة حق الله تعالى " أو حق العبد " صورة " وكان مأجورا .

وذلك لأن حرمة الكفر قائمة لا ينكشف بحال القيام حق الله تعالى ، وحرمة تناول الغير قائمة لقيام حق الغير ، ولكن رخص بعذر الاكراه أو الاضطرار لتقديم حقه لاحتياجه ، فيكون هو بالصبر ^{بإدلال} نفسه لبقاء حق الله تعالى وحق الغير طلبا لثواب الآخرة وإظهارا لصلابة الدين ، فيكون مأجورا . وبذل النفس لا عازال الدين مشروع كما في الجهاد في سبيل الله تعالى ، فكذا ههنا . والدليل عليه حديث حبيب ^(٤) صبر على ذلك حتى صلب وسماء النبي صلى الله عليه وسلم شهيد الشهاد . وقال في مثله : هو رفيقي في الجنة .

(١) وهو عمار بن ياسر بن عامر الكنانى العنسى القحطاني أبو اليقظان ، صحابي ، من الولاة الشجعان ، ذو الرأي . وهو أحد السابقين الى الاسلام والجهر به وهاجر الى المدينة وشهد بدرا وأحدا والخندق وبيعة الرضوان ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يلقبه : الطيب المطيب . ولد سنة ٥٧ قبل الهجرة ومات سنة ٣٧ هـ . (الأعمال للزركلى ٥ : ٣٦)

(٢) أخرجه ابن سعد في طبقاته (١٧٨ / ٣) من حديث أبي عبيدة بن محمد ابن عمار بن ياسر .

(٣) سورة النحل : ١٠٦

انظر : الكشف للزمخشري : ٤٣٠ / ٢

(٤) هو حبيب بن زيد بن عاصم شهد أحدا وكان قد بعثه النبي (ص) الى مسيلمة الكذاب باليامة فكان مسيلمة الكذاب اذا قال له أتشهد أن محمدا رسول الله قال : نعم . وانا قال له أتشهد أني رسول الله ، قال أنا أصم لا أسمع ، فعل ذلك مرارا فصلبه وقطعه مسيلمة عضوا عضوا ومات شهيدا .

(انظر الاستيعاب لابن عبد البر ، علي هامش الاصابة لابن حجر ٣٢٨ / ١)

" بخلاف النوع الثانى (١) ، وهو ما يرخص فيه " يعذر ، أى يعامل معاملة المباح " مع قيام السبب " المحرم " وتراخى حكمه " إلى زوال العذر حيث لا يكون فيه باذلا بالصبر وما جورا بل يكون متلفا لنفسه آثما . فلما كان السبب قائما كان رخصة حقيقة . ولكنه لما تراخى حكمه عنه كان هذا القسم دون الأول . وهذا لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة . فإذا كان السبب مع الحكم قائما كان أقوى (٢) مما تراخى حكمه . ونظير قيام السبب مع تراخى الحكم تأجيل الدين ، فإن سبب المطالبة قائم ، والمطالبة متأخرة .

ونظير الأول الدين الحال إذا لم يطالبه صاحبه . ومثال هذا (القسم) (٣) فطر المريض والعاقر فى شهر رمضان ، فإنه يستباح لعذر المرض والسفر مع قيام السبب وهو شهود الشهر وتوجه الخطأ العام بقوله تعالى : (٤) فمن شهد منكم الشهر فليصمه . (٥) وحكمه ، أى حكم هذا النوع أن العمل بالعزيمة أولى من الأخذ بالرخصة حتى كان الصوم فى رمضان فى السفر أفضل من الإفطار عندنا خلافا للشافعى ، (٦)

-
- (١) شرع الشارح فى بيان النوع الثانى من الرخصة حقيقة .
 (٢) انظر التوضيح ١٢٨: ٢ .
 (٣) انظر المصدر نفسه .
 (٤) فى ١ : القسم الأول " والصواب ما أثبتناه من ب و ف ، لأن هذا مثال للقسم الثانى (٥) كما أنه ينبغي أن يقال " ما أربع " لأنه تأخير الحرفة معناه الإباحة .
 (٥) آخر اللوحة رقم ٨٣ من ١ . (٦) سورة البقرة آية رقم ١٨٥ .
 (٧) انظر التوضيح ١٢٨: ٢ ، فتح الفغار ٢: ٧٠ ، أصول البزدوى ٢: ٣٢٠ ، بدائع الصنائع ١٠٢: ٢ .
 وسيأتى فى الشرح أن الفطر أفضل من الصوم إذا خاف على نفسه الضعف أو زيادة المرض وواجب فى صورة الهلاك .
 وذهب الشافعية إلى أن الفطر لمن يشق عليه الصوم فى سفر مندوب . وأما لمن لا يتضرر بالصوم أولى . (راجع الأشباه والنظائر ص : ٨٢)
 وقال فى مكان آخر : " ما يجب فعلها كآكل الميتة للمضطر ، والفطر لمن خاف الهلاك بغلبة الجوع والعطش وإن كان صحيحا مقيما
 وانظر المجموع ٦: ٢٦١ حيث قال فيه : " وأما أفضلها فقال الشافعى والأصحاب : إن تضرر بالصوم فالفطر أفضل ، وإلا فالصوم أفضل .
 وعلى هذا فلا فرق بين ما ذهب إليه الحنفية وما ذهب إليه الشافعية فى أن الفطر أفضل لمن تضرر بالصوم وإلا فالصوم أفضل . وفى وجوب الفطر ==

لكمال سببه ، وهو ما ذكرنا ، وتردد الرخصة ، أى فى معنى الرخصة
من حيث إنه لم يتعين اليسر فيها ، بل العزيمة تؤدى ^(١) أى تحصل
معنى الرخصة وهو اليسر ^(٢) من وجه من حيث تضمنها ، أى تضمن
العزيمة يسر موافقة المسلمين . ^(٣) فإن الصوم مع المسلمين فى رمضان
أيسر من التفرد بعد مضيه ، إذ الهلوى إذا عمت طاقت ، فكان الأخس
بها أولى ، مع أن المؤدى عامل لله تعالى فى أداء الغرض ، والمترخص
عامل لنفسه فيما يرجع إلى الترفه ، فكان الأول أولى .

قوله : " إلا أن يخاف على نفسه " هذا استثناء من قوله : " الصوم
أفضل " يعنى إذا خاف على نفسه الضعف أو زيادة المرض أو الهلاك بسبب
الصوم أو الصبر عليه إذا أكره بالإفطار فى السفر أو حالة المرض ، فحينئذ
كان الإفطار أولى به فى صورة الضعف ^(٤) وزيادة المرض أو واجبا فى صورة
الهلاك . ^(٥) وليس له أن يبذل نفسه لإقامة حق تأخر عنه إلى إدراك عدة
من أيام آخر ، فيكون بالصبر آثما ، إذ الإفطار لزمه فى هذه الحالة ^(٦) .
فلو بذل نفسه لإقامة الصوم صار قتيلا به ^(٧) قاتلا نفسه بما صار مجاهدا به
وهو الصوم من غير تحصيل المقصود ، وهو إقامة حق الله ، لأنه مؤخر عنه غير قائم
فى الحال ، وذلك حرام ، كمن قتل نفسه بالسيف الذى يجاهد به مع الكفار . ^(٨)

== لمن خاف على نفسه الهلاك ، إلا أن الشافعية قد صرحوا أحيانا - كما فى
الأشياء والنظائر - بأن الإفطار مندوب لمن تضرر بالصوم ، ولم يصرح بذلك
الحنفية فيما قرأت من كتبهم .

- (١) آخر اللوحة رقم ٥٢ من ف .
(٢) فى ف : " السبب " والصواب ما أثبتناه من أ و ب .
(٣) انظر أصول البزدوى ٢ : ٢٣٠ ، التوضيح ٢ : ١٢٨ .
(٤) وقد جاء الإيراد على هذا حيث قال ابن نجيم : " وأورد عليه بأن النفس
عدو الله تعالى ، وقتل عدو الله واجب ، فكان ينبغي أن تكون العزيمة
أولى ، ورد بأنه فى حق الكافر ، أما النفس المؤمنة فالمطلوب منعها
عما تشتهيه مع بقائها لا قتلها " .

(فتح الغفار ٢ : ٧٠)

- (٥) انظر هامش ٤٢٣ من هذا البحث .
(٦) راجع بدائع الصنائع ٢ : ١٠٢٢ .
(٧) أى : بالصوم .
(٨) أى وذلك حرام ، وقال عبد العزيز البخارى بعد ذكر هذا الكلام : " وفى
ذلك تغيير المشروع ، لأن المشروع فى حقه إما التأخير أو جواز التعجيل ==

" بخلاف المكره وأخواته " يعنى : بخلاف المكره على إجراء كلمة الكفر والإفطار والجنابة على الإحرام وأخواته كتناول المضطر مال الغير وترك الخائف الأمر بالمعروف فى القسم الأول حيث يكون الصابر فيه مأجورا . وذلك لأن السبب فى النوع الأول قائم ولم يتأخر عنه حكمه ، فيكون الحق قائما ، وإن رخص فى ذلك بالمعذر ، وكان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى ، مظهرا لطاعته ، فكان مأجورا كما مر .

" ولأن التلف ثمة " أى : فى صورة الإكراه فى القسم الأول وأخواته " يضاف إلى غيره " وهو المكره ، فلا يكون هو مرتكبا للمحذور بالامتناع بل مظهرا للصلابة فى الدين ، فيكون مأجورا . وأما ههنا يعنى فسى الصوم فى السفر المتلف يضاف إلى نفسه بالاستدانة على الصوم وترك الإفطار فيكون حراما لكونه متلفا لنفسه بلا فائدة ولا قيام حق . (١)

" هذا " أى : نظير القسم الثانى كمن دخل دار الحرب للقتال وحده . وهو يعلم أنه لا يقاومهم - ولا ينكيهم - لا يسميهم - ذلك ، لأن إقامة حق الله تعالى فى الجهاد إنما هو بقهر أعدائه بكسر شهواتهم . وببذل نفسه ، لا يحصل ذلك ، " أى : إقامة حق الله تعالى فى الجهاد ، بل يصير ضيعا لنفسه من غير نفع للمسلمين ولا نكابة فى الشركين ، فيكون آثما .

بخلاف الأمر بالمعروف إذا خاف التلف على نفسه ، ومع ذلك أقدم عليه حتى قتل حيث يكون مجاهدا فى سبيل الله مأجورا بأذلا نفسه فى طاعته ، لأن المقصود بالأمر بالمعروف هو زجر العصاة عن المعصية وتفريق جميع الفسقة .

" وبه " أى ببذل نفسه يحصل ذلك " (٢) إذ الظاهر أنه إذا قتل فيما بينهم يتفرق جمعهم خوفا عما يترتب عليه من المواقعة بالقصاص .

== على وجه تضمن يسيرا . فأما التعجيل على وجه يؤدى إلى الهلاك فليس بمشروع ، فكان فعله تغييرا للمشروع . (كشف الأسرار ٢ : ٣٢٠)

(١) راجع المصدر نفسه .

(٢) أى : زجر العصاة عن المعصية .

(كذا فى هامش ١)

ثم لما أحسن المصنف ورود أنه : ربما لا يتفرق جمعهم لشوكتهم
وسلطتهم ، استدرك ذلك بالدليل الثاني ، وهو قوله : " لأن ذلك "
أى : قتل الأمر بالمعروف " مؤثر فى باطنهم " بالندامة وخسوف العقوبة
فى الآخرة لإسلامهم واعتقاد حرمة ذلك وإن لم يؤثر فى ظاهرهم
لشوكتهم ، فيحصل به المقصود وهو الزجر .
" بخلاف الكفار " فإنه لم يحصل لهم بقتل المقدم على قتالهم نكايمة
فى الظاهر . ولا أثر فى الباطن لكفرهم واستباحتهم قتله ، بل يحصل
لهم التشفى بقتل من يبارز لقتالهم فافترقوا .

قال رحمه الله :

((وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الإصر والأغلل لانعدام سببه ، فلم يكن رخصة إلا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا .
وأما الرابع فما سقط عن العبد بخروج السبب من أن يكون موجبا لحكمه مع بقاءه موجبا كذلك في الجملة ، كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة عن المكره والمضطر للاستثناء حتى لا يسمعهما الصبر عنهما .

وسقوط اشتراط العينية في السلم فيه أصلا حتى صار فسادا له بعد أن كان صحيحا في الجملة .

وسقوط غسل الرجل وشطر الصلاة عن الماسح والمسافر مع بقاء السبب موجبا لحكمه في حق غيرهم في هذه الحالة (وفي حقهم في غير هذه الحالة)^(١)

فكان مجازا لانعدام السبب ، يشبه الحقيقة من حيث إنه سبب في الجملة .

وإنما جعلنا قصر المسافر رخصة إسقاط ، استدلالا بدليل الرخصة ومعناها .
أما الدليل فما روى عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال : أنقصر الصلاة ونحسن آمنون . فقال عليه السلام : " ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته .^(٢)
والتصدق بما لا يحتل التملك من لا يلزم طاعته لا يقبل الرد كالعفو عن القصاص ، فمن يلزم طاعته أولى .

وأما المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق ، والرفق متعين في القصر ، فسقط الإكمال أصلا .

ولأن الاختيار المطلق من غير أن يتضمن رفقا ربوية ، فلا يليق بالمبودية ، بخلاف الصوم ، لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة واليسر فيه متعارض ، فاستقام التخيير لطلب الرفق .^(٣) »

(١) آخر اللوحة رقم ٨٤ من نسخة ١ .

(٢) ساقط من أ وب والعثبت من ج .

(٣) في ج : " فصار " والعثبت من أ وب .

(٤) روى الجماعة إلا البخاري نحو هذا الحديث عن يعلى بن أمية .
(نيل الأوطار ٣ : ٢٤٥) وأخرجه الشافعي في الأم (١ : ١٧٩)

(٥) هذا متن المعنى من أ وب وج .

أقول :

لما فرغ من بيان نوعي الرخصة حقيقة شرع في بيان قسميهما مجازا ،
وقدم أقواهما ، فقال : وأما أتم نوعي المجاز " أن أتم في كونه
مجازا " فما وضع عنا من الإصر " أي الثقل " والأغلال " أي الأعمال
الشاقة والأحكام المفظة التي كانت على من قبلنا ، كقتل النفس في التوبة
وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موقع النجاسة من الجلد والثوب وإحراق الفئام
وعدم جواز الصلاة في غير المساجد وأمثالها اللازمة لزوم الفل .

فإن هذا القسم سمي رخصة مجازا لانعدام سببه ^(١) وعدم شرعيته في حقنا
وسقوط أصله عنا ، فلم يدخل تحت الرخصة حقيقة ، وهو ما استباح مع قيام السبب
المحرم ، فإذا لم يكن السبب موجودا في حقنا أصلا لم يكن رخصة حقيقة ،
ولما كان النسخ تحض تخفيفا علينا وتيسيرا لنا كسائر الرخص تصور بصورة
النسخ ، فسمي رخصة مجازا للمشابهة الصورية . ^(٢)

قوله : " وأما الرابع " أي : القسم الرابع من أقسام الرخصة وهو
ثاني قسمي المجاز منهما وأنقص من القسم الثالث في كونه مجازا ، فما سقط
عن العبد بخروج السبب عن كونه موجبا لحكمه ^(٣) في محل الرخصة
مع بقاءه موجبا لذلك الحكم في الجملة في شريعتنا ، فمن حيث إنه سقط في
محل الرخصة أصلا كان كالقسم الثالث في كونه مجازا ومن حيث إن السبب وحكمه
مشروعان في الجملة في شريعتنا ، أخذ شبهها بالحقيقة ، فضعف وجه كونه
مجازا ، وكان دون القسم الثالث في المجازية .

(١) أي : السبب الموجب علينا للأعمال الشاقة وهو إيجاب الله تعالى .
(كذا جاء في هامش نسخة ١)

(٢) راجع : فتح الغفار ، ٧ : ٢ ، أصول المزدوي ٢ : ٣٢٠ ،
التلويح ٢ : ١٢٩ ، التحرير مع التيسير ، ٢ : ٢٣٢ .
وتدل على أن الإصر والأغلال كلفت على من قبلنا ووضعنا
عنا قوله تعالى : (ربنا لا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين
من قبلنا .) (البقرة : ٢٨٦) ، وقوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم
والأغلال التي كانت عليهم .) (الأعراف : ١٥٧) .

(راجع الوافقات ، ٢٠٧ : ١)
(٣) وهو وجوب الأداء وحرمة الأكل . (كذا جاء في هامش ١)

ولكن لما كنت جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة باعتبار أن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها كانت جهة المجاز أقوى . يسمى هذا النوع رخصة إسقاط على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط أصلاً . (١)

مثال هذا القسم سقوط حرمة شرب الخمر و أكل الميتة عن المكروه والمضطر بالإباحة للاستثناء ، (أ) (٢) المذكور في قوله تعالى : (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه .) (٣)

هذا استثناء من الحرمة ، وحكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه ، وكان حكمه الإباحة وسقوط الحرمة . (٤)

ولما سقطت الحرمة لا يسعهما ، أي المكروه والمضطر الصبر عنهما ، أي عن شرب الخمر و أكل الميتة حالة الإكراه والاضطرار حتى لو قتل أو مات بالامتناع عنهما يكون آثماً ، بخلاف الاستثناء في قوله تعالى : (إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان) (٥) حيث لا يدل على إباحة إجراء كلمة الكفر على اللسان ، لأنه استثناء من الفضب والعذاب ، لا من الحرمة ، حتى يدل على الإباحة ، إذ تقرير الآية - والله أعلم - من كفر بعد إيمانه فعليه غضب (من) (٦) الله ، ولهم (٧) عذاب أليم إلا من أكره . فحينئذ ينتفى عنه الفضب والعذاب .

(١) راجع المراجع السابقة .

(٢) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٣) الأنعام : ١١٩ .

(٤) قال في التلويح (١٢٩ : ٢) : " فإن المختار عند الجمهور أنه مباح والحرمة ساقطة ، إلا أنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة إبقاء للمهجة كما في إجراء كلمة الكفر و أكل مال الفير على ما ذهب إليه البعض أما في أكل الميتة فلأن النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة ، فقيمت مباحة بحكم الأصل . . . فإن قلت : ذكر المغفرة في قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) ، أن الله غفور رحيم (مشعر بأن الحرمة باقية وأن المنفى هو الإثم والمواخذة) قلت : يجوز أن يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به إبقاء المهجة ، إذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الإباحة . وأما في شرب الخمر فلأن حرمتها لصيانة العقل ، أي القوة المميزة بين الأشياء الحسنة والقبیحة ، ولا يبقى ذلك عند فوات النفس ، أي البنية =

ولا يلزم من انتفائهما الإباحة كما ذكرنا ، لأن كلمة " من " شرط لا بد له من جواب ، فيكون جوابه وهو قوله " فعليهم غضب الله " محدوفاً بدلالة السياق .

وذكر في الكشف وجهاً آخر وهو أنه استثناء من كلام سابق . وحاصل المعنى : " إنما يفترى الكذب من كفر بالله من بعد إيمانه ، واستثنى منهم المكره ، فلم يدخل تحت حكم الافتراء . " (١)

وعلى هذا الوجه أيضاً لا يكون استثناء من الحرمة . وروى عن أبي يوسف أن حرمة الخمر وأكل الميتة لا يرتفع في حالة الاضطرار ، ولكن يرخص له الفعل كما في أكل مال الفير ، وهو أحد قولي الشافعي . (٢) وإليه ذهب كثير من العلماء .

والذهب الظاهر عندنا ارتفاع الحرمة . (٣) وأثر الخلاف يظهر فيما لو صيرحت مات يكون آثماً عندنا وما جورا عندهم ، وفيما لو خلف لا يأكل حراماً لا يحث بأكل الميتة في المخصصة عندنا ، وعندهم يحث . (٤)

== الإنسانية لقوات القوى القائمة بها عند قوايتها وانحلال تركيبها ، وإن كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية ...

وراجع أصول البزدوى ٢ : ٣٢٣ .

(٥) سورة النحل ، ١٠٦ وتام الآية : من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم .

(٦) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

(٧) آخر اللوحة رقم ٥٣ من ف .

(١) انظر : الكشف ٢ : ٤٢٩ وما بعدها .

(٢) واليه يدل كلام المحلى في شرحه على جمع الجوامع (١ : ١٢٢) حيث قال : " الرخصة كحل المذكورات - أى أكل الميتة والقصر والسلم وفطر سافر لا يجهد الصوم - من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى ، وحكمها الأولى الحرمة ... " (٣) آخر اللوحة رقم ٨٥ من أ .

(٤) راجع : كشف الأسرار ٢ : ٣٢٢ ، التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣٢ ، فتح الفقار ، ٢ : ٧١ .

واستدلوا بقوله تعالى : (فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ) (١) أى : فمن دعت الضرورة إلى تناول هذه المحرمات فى مجاعة غير مائل إلى السى ما تؤثمه وهو الأكل فوق سد الرق ، فإن الله غفور يفرله أكمل ما حرم عليه حالة الاضطرار ، رحيم بأوليائه فى شرع الرخصة لهم فى ذلك . كذا نقل عن ابن عباس .

فدل إطلاق المفسرة على قيام الحرمة ، غير أنه تعالى رفع المؤاخذه رحمة علينا كما فى الإكراه على إجراء الكفر على اللسان . (٢) قلنا : أما إطلاق لفظ المفسرة مع الإباحة فباعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد ، وعسى يتناول زائدا على قدر الحاجة ، إذ تعمس عليه رعاية ذلك فى تلك الحالة ، فذكر الله تعالى المفسرة لذلك ، فلا يدل على بقاء الحرمة . (٣)

و لأن حرمة شرب الخمر لصيانة العقل عن الاختلاط ، (٤) و حرمة الميتة للاحتراز عن تغدى خبث الميتة ، فلم يستقم صيانة البعض لفوات الكل ، إذ فواته فواته (٥) ، و كان إطلاق الفعل فى هذه الحالة اسقاطا للحرمة ، فبالصبر لم يصبر مؤديا حق الله بل يصير مضيفا نفسه بغير فائدة ، فكان آثما . (٦)

-
- (١) سورة المائدة : ٣ .
 (٢) وبأن حرمة هذه الأشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا ينعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة ، فبقيت محرمة ، كما كانت و رخص الفعل بسبب الضرورة .
 (كذا جاء فى كشف الأسرار ، ٢ : ٣٢٣)
 (٣) انظر المصدر نفسه والتلويح ٢ : ١٢٩ .
 (٤) انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣٢٣ .
 (٥) أى : إذ فى فوات الكل فوات البعض .
 انظر التلويح ٢ : ١٣٠ .
 (٦) انظر التحرير ٢ : ٣٣٢ ، كشف الأسرار ٢ : ٣٢٢ ، أصول السرخصى ١ : ١٢١ حيث قال : " يوضحه أن سبب الحرمة وجوب صيانة عقله عن الاختلاط أو الفساد بشرب الخمر ، وصيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة وصيانة البعض لا يتحقق فى إتلاف الكل ، فكان الامتناع فى هذه الحالة إتلافا للنفس من غير أن يكون فيه تحصيلا ما هو المقصود بالحرمة ، فلا يكون مطيعا لربه ، بل يكون متلفا بترك الترخص ، فيكون آثما . "

قوله : " وسقوط اشتراط العينية " بالجر عطفنا على قوله : " كسقوط حرمة تناول الخمر " مثال آخر للقسم الرابع .

بيانه أن العينية شرط في البيع بأن يكون في ملك البائع موجودا في الحال^(١) ، مقدور التسليم لمثبت القدرة عليه ، ثم سقط هذا الشرط في السلم رخصة ، فإنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان^(٢) ، وخص في السلم^(٣) حتى لم تنقض العزيمة مشروعة . ولهذا كانت في السلم فيه مفسدة^(٤) لعقد السلم بعد أن كان صحيحا في غير السلم .

- (١) انظر بدائع الصنائع ٦ : ٢٩٩٦ .
- (٢) يدل على ذلك ما روى عن حكم بن حزام قال : أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي أبتاع له من السوق ثم أبيعهم ، قال : لا تبع ما ليس عندك ، قال الترمذي : وهذا حديث حسن . ثم قال : حديث بن حزام حسن قد روى عنه من غير وجه . (صحيح الترمذي بشرح ابن العربي ، ٥ : ٢٤١)
- (٣) وهو من حديث ابن عباس قال : قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة وهم يسلفون في الترفقال : من أسلف فلم يسلف ففسى كهل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم .
- (٤) قال الترمذي : حديث حسن صحيح . (صحيح الترمذي ٦ : ٤٨)
- هذا ظاهر ، لأن السلم هو بيع أجل بما أجل ، كما قاله ابن الهمام في فتح القدير شرح الهداية (٦ : ٢٠٤)
- ولذلك كانت العينية في السلم فيه حالا تفسد عقد السلم ، لأن السلم لا يصدق في السلم فيه الموجود حالا ، ولذلك لا يشترط أن يكون في ملك البائع موجودا في الحال .
- يقول صاحب الهداية (٦ : ٢٠٦) : " ولا يجوز السلم الا مؤجلا . "

أقول : القول باشتراط الأجل في السلم فيه هو المشهور عن مالك رضي الله عنه .، وهو قول الحنابلة .

انظر : بداية المجتهد ٢ : ١٧٧ ، المغنى لابن قدامة ٤ : ٢١٨ .

وأما الشافعية فقد ذهبوا إلى صحة السلم فيجوز حالا كما يجوز مؤجلا حيث قال صاحب المذهب : " ويجوز مؤجلا للآية ويجوز حالا ، لأنه اذا جاز مؤجلا فلأن يجوز حالا وهو من الغير أبعد أولى ، . . . ويجوز في المعدوم اذا كان موجودا عند المحل . . . ويجوز السلم في الموجود ، لأنه اذا جاز السلم في المعدوم فلأن يجوز في الموجود أولى ، لأنه أبعد من الغير . "

(المذهب بشرح المجموع ١٣ : ١٠٧ - ١٠٨)

وهو أحد الروايات عن مالك رضي الله عنه . (بداية المجتهد ٢ : ١٧٧)

وذلك لأن سقوط هذا الشرط رخصة للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم إلى المقصود وب حصول الريح ، فلا يجوز حالا ، ^(١) وإليه الإشارة النبوية بقوله : " فليسلم إلى أجل معلوم " . ^(٢)

وإنما قلنا بأن هذه الرخصة مجازية من حيث إن العينية سقطت فيه أصلا للتخفيف ، ولم تبق مشروعة .

والرخصة الحقيقية يشترط فيها بقاء السبب مع الحكم ، أو بدونه . ولكن لهذه الرخصة شبه بالحقيقة من حيث إن العينية مشروعة في الجطلة ، بخلاف الإصر والأغلال ، فإنها ساقطة مطلقا . ^(٣)

قوله : " وسقوط غسل الرجل " أى : عن الماسح " وشرط الصلاة " أى : سقوطه عن المسافر ، بالجر أيضا عطفًا على ما سبق ، مثال آخران للقسم الرابع ، فإن سقوطهما رخصة الإسقاط كمسقوط العينية في السلم مع ^{الفصل والاكمال مشروعان في الجطلة} كون حالة عدم الخف والحضر كالعينية في غير السلم .

أما إسقاط غسل الرجل فلعدم سراية الحدث إلى القدم لكون الخف ما نَمَسَا ولا وجوب بدون الحدث . فثبت أن الفصل ساقط وأن السح شرع للتيسير ابتداءً . ^(٤)

ولا يرد على هذا ما ذكره في الهداية في باب السح على الخفين بقوله : " لكن من رآه ثم لم يمسح أخذا بالعزيمة كان مأجورا " . ^(٥)

فهذا إشارة إلى أنه من قبيل رخصة الترفيه ، إذ لو كان من قبيل رخصة الإسقاط لما كان مأجورا لعدم بقاء العزيمة مشروعة فيها .

وإنما لا يرد هذا لأن الرخصة قائمة ما دام متخففا .

فأما بعد نزع الخفين زالت الرخصة في حقه لزوال سببها ، فلا تكون حينئذ من ذلك القبيل .

(١) راجع : الهداية بشرح فتح القدير ٦ : ٢١٧ وما بعدها .

(٢) انظر تخريجه ص : ٤٣٢ من هذا البحث .

(٣) راجع : أصول السرخصي ١ : ١٢٠ ، التوضيح ٢ : ١٢٩ ، فتح الغفار ٢ : ٧٠ .

(٤) راجع : التحرير مع التيسير ، ٢ : ٢٣٣ ، فتح الغفار ٢ : ٧١ .

(٥) انظر الهداية ، ١ : ١٢٨ .

(٦) انظر فتح القدير ، ١ : ١٢٨ .

وأما سقوط شطر الصلاة من المسافر فمذهبننا حتى كان ظهره كالجسر ،
وليس له الإكمال كما في الفجر ليس له أن يصلي أربعاً ، إذ السبب
لم يبق موجبا في حقه إلا الركعتين ، حتى لو لم يقعد في القعدة الأولى
فسدت صلاته كما في الفجر . (١)

وعند الشافعي رخصة ترفيه ، (٢) والعزيمة هي الأربع حتى لو فات يقضى
أربعاً في السفر والحضر في قول . وفي قول آخر يقضى في السفر
ركعتين دون الحضر .

ونذكر في المبسوط : القصر عزيمة في حق المسافر عندنا . (٣)

(١) قال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ٢ : ٣٢٤ : " حتى لا يصح
أداؤه من السفر ، أي : أدائه ما سقط عنه ، كما لو صلى الفجر
أربعاً ، لأن السبب في حقه لم يبق موجبا إلا ركعتين ، فكانت الأخرى
نفلا . . . " وانظر الهداية ٢ : ٥ وما بعدها وبداية الصنائع :
٢٨٣-٢٨٦ .

(٢) وكلام الشافعي - رحمه الله - في الأم يدل على ذلك ، وفيما يلي نصه :
قال الشافعي رحمه الله تعالى : قال الله عز وجل (وإذا ضربتم في
الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتكم الذين
كفروا) قال : فكان بيننا في كتاب الله تعالى أن قصر الصلاة في
الضرب في الأرض والخوف تخفيف من الله عز وجل عن خلقه ، لا أن -
فرضا عليهم أن يقصروا كما كان في قوله تعالى (لا جناح عليكم
إن طلقتم النساء ما لم تسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) رخصة ،
لا أن حتما عليهم أن يطلقوهن في هذه الحال ومن أتم
الصلاة فيهما لم تفسد عليه صلاته ، جلس في مثني قدر التشهد
أولم يجلس . . .

(٣) (الأم ١ : ١٧٩ ، وراجع المجموع ٤ : ٢٣٩)
لم أجد هذا الكلام في المبسوط للسرخسي في باب صلاة المسافر ،
ولكن قد روى الكاساني أن بعض الحنفية يقول بذلك ثم علق عليه
حيث قال : " من مشائخنا من لقب المسألة بأن القصر عندنا
عزيمة والإكمال رخصة ، وهذا التلقب على أصلنا خطأ ، لأن الركعتين
من ذوات الأربع في حق المسافر ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هما تمام
فرض المسافر ، والإكمال ليس رخصة في حقه بل هو إساءة ومخالفة
للسنة ، هكذا روى عن أبي حنيفة أنه قال : من أتم الصلاة
في السفر فقد أساء وخالف السنة . "

(بدائع الصنائع ١ : ٣ : ٢٨٠)

وراجع حاشية الشيخ الشلبي على تبیین الحقائق ، ١ : ٢١٠ .

وعند الشافعى رخصة . (١)

فعلى هذه الرواية لا يكون مسألة القصر من قبيل رخصة الإسقاط لكونه عزيمته .
للشافعى قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) (٢) شرع
القصر بلفظ لا جناح يدل على أنه مباح لا واجب . والعزيمة أربع ، إذ لفظ
لا جناح تذكر للإباحة دون الوجوب ، كما فى قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم
النساء) (٣) فكان السافر مخيرا بين القصر والإكمال . (٤)

وعن عمر رضى الله عنه : أشكلت علىّ هذه الآية ، فسأل النبي صلى الله
عليه وسلم ، فقلت : ما بالناس نقصروا وقد آمنوا ولا تخاف شيئا ، وقد قال تعالى :
إن خفتهم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنها صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته . (٥)

فقد علق القصر بالقبول وسماه صدقة ، والمتصدق عليه مخير فى قبولها ،
ولا يلزمه القبول حتما ، ولأن هذه رخصة شرعت للسافر ، فيتخير فيها
كما فى الصوم والظهر مع الجمعة ، وكالمعبد المأذون بالجمعة يتخير بينهما
وبين الظهر . (٦)

ولنا عن عمر رضى الله عنه أنه قال : صلاة السافر ركعتان ، وصلاة الجمعة
ركعتان ، تام غير قصر على لسان نبيكم . (٧)

-
- (١) انظر الأم ١ : ١٧٩ .
(٢) النساء من آية ١٠١ .
(٣) البقرة : ٢٣٦ ، وتام الآية : لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم
تصوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعوهن على الموسع قدره وعلى
المقتصر قدره ، متاعا بالمعروف حقا على المحسنين .
(٤) راجع الأم ١ : ١٧٩ ، المجموع ٤ : ٢٣٩ .
(٥) آخر اللوحة رقم ٨٦ من نسخة أ .
(٦) تقدم تخريجه ص : ٤٢٧ من هذا البحث .
(٧) انظر هذا وجه الاستدلال فى كشف الأسرار ٢ : ٣٢٤ ، الكفاية ٢ : ٥ ،
أصول السرخسى ١ : ١٢٢ .
(٨) الحديث أخرجه نحوه ابن ماجه والنسائى فى صحيحه ، والنسائى
بلفظ : قال عمر صلاة الجمعة ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة
الأضحى ركعتان وصلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان
معمر بن عبد الله عليه وسلم .
(سنن النسائى ٣ : ١١١ ، سنن ابن ماجه ١ : ٣٣٨)
وانظر تبين الحقائق للزيلعى ١ : ٢١٠ ، مع حاشية الشيخ الشلبى عليه .

ولا تعلق للشافعي بالآية المذكورة ، إذ المراد بالقصر المذكور فيها قصر الأوصاف ، وهو ترك القيام إلى القعود وترك الركوع والسجود إلى الإيماء لخوف العدو ، بدليل أنه علق ذلك بالخوف . وقصر الأصل غير متعلق بالخوف إجماعاً بل بالسفر المطلق . (١)

ونحن قائلون بموجب الآية ، فإن قصر الأوصاف عند خوف مباح عندنا ، لا واجب . (٢)

وأما تعلقه بحديث (٣) الصدقة فسيأتي بأنه دليل لنا لا علينا .

قال الصنف : " وإنما جعلنا قصر المسافر رخصة إسقاط استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها . "

أما الدليل فما ذكرنا من رواية عمر أنه قال : أنقصر الصلاة ونحن آمنون ، فقال عليه السلام : هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته . (٤)

سماء صدقة ، والتصدق بها لا يحتمل التطييع بمن لا يلزم طاعته كعبد مثله لا يقبل الرد ، لكونه إسقاطاً محضاً كالمنفوع عن القصاص ، فإنه يسقط ممن غير قبول من عليه (القصاص) (٦) ، ولا يرتد برده (٧) ، إذ الساقط قد تلاشى ، فلا يحتمل الرد ، فالتصدق الصادر ممن يلزم طاعته كالشارع فيما لا يحتمل التطييع وهو شرط الصلاة كان أولى أن لا يحتمل الرد ولا يتوقف على القبول ، لأنه مفترض الطاعة . فلا يجوز رد ما أثبتته ، كان لنا أو علينا . كالآثار فإنه تطييع من الله للوارث ، فلا يتوقف على قبوله (٨) ولا يرتد برده . (٩)

(١) انظر هذا الجواب في الكفاية على الهداية ٦: ٢

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) آخر اللوحة رقم ٥٤ من نسخة ف .

(٤) تقدم تخريجه ص : ٤٢٧ من هذا البحث .

(٥) آخر اللوحة رقم ٩٩ من نسخة ب .

(٦) ساقط من ب وف والمثبت من أ .

(٧) أي : يسرد القصاص . (كذا جاء في هامش أ)

(٨) أي : على قبول الوارث الآثر . (كذا جاء في هامش أ)

(٩) يقول صاحب الكفاية على الهداية (٦/٢) : " وأما تعلقه بحديث الصدقة قلنا هو دليلنا ، لأنه أمر بالقبول والأمر للوجوب ، ولأن هذه صدقة بواجب في الذمة وليس له حكم المال ، فيكون إسقاطاً محضاً لا يرتد بالرد كالصدقة بالقصاص والطلاق والعتاق يكون إسقاطاً محضاً لا يرتد بالرد ، فكذا هذا ، فيكون معنى قوله " فاقبلوا صدقته " فاعطوا بها واعتقدوها . . . "

وقد ثبت أن المراد من التصديق الإسقاط ، وقد سمي الله تعالى الإسقاط تصدقا في قوله تعالى (وأن تصدقوا خير لكم) ^(١) وقوله تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) ^(٢) .

فاندفع بهذا ما قاله الشافعي من أن القصر صدقة ، فلا يتم إلا بقبول المتصدق عليه ، لأن ذلك فيما يحتمل التملك ، فإن التملك يتوقف على قبول . فأما فيما لا يحتمله ^(٣) فإسقاط محض ، وهو غير متوقف على القبول ، على أن معنى قوله عليه السلام : " فاقبلوا صدقته " أي إن الله أسقط عنكم شطر الصلاة وتصدق به عليكم فاعطوها بها واعتقدوها ، كما يقال : فلان قبل الشرائع إذا اعتقدوها وعمل بها ^(٤) .

واحترز بقوله " والصدقة بها لا يحتمل التملك لا يقبل الرد " عن الصدقة بها يحتمل التملك حيث يقبل الرد . ولا يكون إسقاطا محضا حتى لو قال رب الدين لمد يونه تصدقت بالدين عليك أو ملكك إياك فقبل أو سكت عن الرد سقط الدين . ولو قال : لا أقبله يرتد برده ^(٥) لأن الدين يحتمل التملك من المدين ، وإن لم يحتمل من غيره لكونه مالا من وجه دون وجه ، فلا يكون التصديق به إسقاطا محضا ، بل فيه معنى التملك أيضا حتى لا يصح تعليقه بالحظر كتملك العين . فباختار معنى التملك يقبل الرد وباختار معنى الإسقاط لا يتوقف على القبول صريحا ^(٦) عملا بالشبهين .

(١) وتعام الآية : وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون . (سورة البقرة ، ٢٨٠)

(٢) المائدة آية ٤٥ .

(٣) أي التملك .

(٤) انظر الصدر السابق .

(٥) نظيره أن يقول لا خير وهبت لك هذا العبد أو ملكه أو تصدقت به عليك إذا صدر من العباد يقبل الرد حتى لو قال لا خير لا أقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه . (كذا في الصدر السابق)

(٦) أي : حتى إذا سكت سقط الدين .

انظر هذا الاستدلال في الصدر نفسه وفي أصول البزدوى ٢ : ٣٢٤ ،

وفس في كشف الأسرار لعبد العزيز

البخاري على أصول البزدوى ٢ : ٣٢٥ .

قوله : " وأما المعنى " أى : الاستدلال بمعنى الرخصة على كونها رخصة إسقاط فوجهان : أحدهما أن الرخصة لطلب العبد ما هو الأرفق فى حقه . وقد تعين اليسر فى القصر ، ^(١) فلم يبق الاكمال الا مؤنة بلا فضل ثواب ، لأن ظهر السافر فى الثواب كظهر المقيم ، لأنه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره .

وهذا لأن الثواب فى أداء ما عليه لا فى الطول والقصر .
والثانى أن الاختيار المطلق من غير أن يتضمن رقعا رهوية لتعاليمه من طلب الرق فيما يختار ، فانه يفعل ما يشاء ويختار ما يريد من غير عود نفع اليه أو دفع ضرعه ، فلا يلىق بالعبودية مثل هذا التخيير ، لأن اختيار العبد لا ينفك عن معنى الرق به ، ^(٢) وهو فى جلب نفع ودفع ضرر لا احتياجه إليهما .

(١) أى : بحقين . (انظر أصول البزدوى ٢/ ٣٢٥)

وقد علق عليه عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار (٢ : ٣٢٥) حيث قال : " قوله : وقد تعين اليسر فى القصر بحقين ، اذا ثبتت الرخصة الحقيقية فى شي " للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لأن الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما أن تضمنت فضل ثواب كما فى الاكراه على الكفر ، فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة ، واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك فى الرخصة كالصوم فى السفر تضمن يسر موافقة المسلمين ، فأما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها " ^{فما نحن فيه} ، ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب ، لأن تمام الثواب فى فعل العبد جميع ما عليه لا فى اعداد الركعات . . . ثم السافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم ، فكان كالجمعة والفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر ، واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط .

(٢) هذا جواب عن سؤال مقدر ، يوضحه ما قاله صاحب كشف الأسرار :

(٢ : ٣٢٦) ونصه : " ذكر الخصم أن ثبوت القصر متعلق بمشيقته واختياره ، فان اختار القصر كان فرضه ركعتين ، وان لم يختار ذلك كان فرضه أربعاً ، وهذا فاسد من وجهين : أحدهما أن هذا تخيير لم يتضمن رقعا بالعبد ، والاختيار الخالى عن الرق ليس الا لله جل جلاله ، فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه ومضرة تندفع عنه ، فأثبت مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الرهوية ، فيكون فاسداً . وثانيهما أن هذا التخيير يقتضى أن يكون نصب شريعة وحكم مفوضاً الى رأى العبد ومعلقاً به ، ~~كأنه على~~ =

* تعين اليسر
فى القصر وهو ظاهر

فمن قال بالتخيير بين القليل والكثير من غير فرق به فيه أنهت له اختياراً يليق بالربوبية دون العبودية .

ولا شركة للعبد فيها ، بخلاف التخيير في كفارة اليمين ، لأنه يختار الأرفق عنده ، وبخلاف الصوم حيث لم يجعله رخصة إسقاط كسقط الصلاة ، لأن الحديث ورد في الصلاة بلفظ الصدقة ، والنص ورد في الصوم بالتأخير حيث قال تعالى (فعدة من أيام أخر) ^(١) فثبتت العزيمة مشروعة لبقاء السبب كتعجيل الدين المؤجل وأداء الزكاة قبل الحول .

وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة في الصوم ، لأن اليسر فيه ، أى : في الصوم - متعارض . فإن اليسر الحاصل بموافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل في السفر . فالصوم فيه يسر من وجهه ، فاستقام التخيير ^{بالفطر} لطلب ما هو الأرفق عنده . وهذا الاختيار لا يثق بالعبد . ^{وعسر من وجهه} (٣)

واعترض على هذين النوعين من المجاز بأنه لو كان ما شرع لنا على سبيل اليسر رخصة للزم كون شريعتنا بأسرها رخصة ، لكونها أسهل من شرع ما قبلنا ، لقوله عليه السلام : بعثت بالحنفية السمحة السهلة . ^(٤) فجاز حينئذ إطلاق الرخصة على جميع شرعنا ولم (يقل) ^(٥) به أحد .

(١) سورة البقرة ، آية رقم ١٨٤ و ١٨٥ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٧ من ١ .

(٣) انظر هذا الاستدلال في أصول البزدوى ٢ : ٣٢٦ مع كشف الأسرار . قال الشيخ حامد أفندى في حاشيته على المرأة (٢ : ٤٩٣) : " بخلاف رخصة صوم المسافرين وانظاره ، لأن في كل منهما رقفاً من وجبه ومشقة من وجهه ، أما رفق صوم المسافرين فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفي غير رمضان أشق لانفراد . "

(٤) أخرج هذا الحديث الامام أحمد بلفظ قريب منه في مسنده (٢٢٦ : ٥) من حديث أبي أمامة فقال : يا نبي الله انسى مررت بفار فيه ما يقوتنى من الماء والبقول ، فحدثنى نفسي بأن أقيم فيه وأخلى من الدنيا قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم : " انسى لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية ، ولكنى بعثت بالحنفية السمحة . . . الحديث . "

(٥) فى نسخة أ و ب : " لم يقل " والمثبت من نسخة ف .

أجيب بأن من شرط إطلاق الرخصة شرعا تحقيق العزيمة لكونهما إضافيان ، فإن كانت في محل الرخصة فالإطلاق حقيقى ، وإن كانت في غير محلها ^(١) أو كانت في زمان سابق ولم يبق أصلا فالإطلاق مجازى ، فما لم يوجد فيه عزيمة تقابله أصلا لا يجوز عليه إطلاق الرخصة لا حقيقة ولا مجازا ، على أنهم لو أطلقوا لجاز .

قيل هذا الجواب ليس بذلك ، لأن إطلاق الرخصة مجازا على وضع الإصر والأغلال ، إن لم يكن لمناسبة بينه وبين الرخصة حقيقة فباطل ، وإن كان فذاك بعينه يوجب جواز إطلاق الرخصة على جميع شريعتنا وهو غير سموع ، ولا مناسب لعرف أو شريع أو اصطلاح .

وقوله : " لو أطلقوا لجاز " إن كان المراد بالجواز المكان الذى نقيض الامتناع فسلم ، وإن كان المراد به فى الاصطلاح فسموع . وهذا الرد ليس بشي ، لأننا نختار أن إطلاق الرخصة على الإصر والأغلال لمناسبة . قوله : فذاك بعينه يوجب جواز إطلاق الرخصة على جميع - شريعتنا . قلنا : لا نسلم ذلك ، بل الفرق ظاهر ، فإن وضع الإصر والأغلال إنما سمي رخصة باعتبار أنها كانا مشروعين على من قبلنا ، فوضعهما عنا تخفيفا ، فشابه الرخصة الحقيقة . أما جميع شريعتنا فما كانت مشروعة على من قبلنا ، ثم وضعت عنا تخفيفا بل هو مشروع علينا ابتداء ، بعضه على أنه أمر أصلى غير متعلق بالعوارض ، فسيناء عزيمة ، وبعضه متعلق بالأعداء فسيناء رخصة . ولئن سلمنا وجود المجوز للاستعارة فقله " وهو غير سموع " ليس بشي ، لأنه لا يلزم من الجواز الوقوع ، وفى قوله " يوجب الجواز " فيه ما فيه . ثم قوله " إن كان المراد بالجواز المكان الذى هو نقيض الامتناع فسلم " هذا أيضا ليس بشي ، لأنه إن أراد بالإمكان العام فهو ليس بنقيض الامتناع بل هو أعم منه ، وإن أراد به الإمكان الخاص ، فنقيضه لا إمكان خاص ، وهو أعم من الامتناع أيضا لوقوعه على الوجوب أيضا .

قال رحمه الله :

((ولا يلزم تخيير موسى عليه السلام ، لأن الزيادة ثمة تبرع وهو غير ممنوع (هنا) ^(١) ، غير أن الاشتغال بالتنفل قبل إكمال الغرض حرام . والتنفل بركعة مفسد للفرض هنا ، فمنع قبله لا بعده .

ولا يلزم العبد المأذون من الجمعة ، لأنها غيران ، ولهذا لم يجز بناء أحدهما على الآخر . وعند المغيرة لا يتعين الرق في الأقل عددا . وبهذا يجاب عن نذر بصوم سنة إن فعل كذا ففعل ، وهو معسر ، أنه يتخير بين صوم سنة وثلاثة أيام في قول محمد ، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بثلاثة أيام ، لأن أحدهما قرينة مقصودة والآخر كفارة .

وفي سألناهما سواء ، فصار كالمدبر إذا جنس لزم مولاه الأقل من من الإرش ومن القيمة ، بخلاف العبد لما قلنا .)) ^(٢)

أقول :

لما فرغ من بيان الدليل على المطلوب شرع في جواب ما يرد نقضاً عليه ، فقال : لا يلزم على الدليل المذكور تخيير موسى ^(٣) عليه السلام لكونه مخيراً بين القليل وهو الرعي ثانياً حجج والكثير وهو الرعي عشر حجج فيما ضمن من المهر . كما أخبر الله تعالى بقوله تعالى : (قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ) ^(٤)

فقد خير بين الأقل والأكثر في جنس واحد مع تعين الرعي في الأقل . فدل على جواز مثل هذا التخيير . فانتقض بهذا ما ذكرتم من الدليل .

فأجاب بأن هذا التخيير ليس من هذا القبيل ، لأن الثانية كانت مهراً لازماً والأكثر هو الزيادة عليه ثمة ، أي في حق موسى عليه السلام ^(٥) كان تبرعاً .

(١) ساقط من ج والمثبت من أ وب .

(٢) هذا من المغنى من أ وب وج .

(٣) آخر اللوحة رقم ٥٥ من ف .

(٤) سورة القصص : ٢٨ .

(٥) آخر اللوحة رقم ٨٨ من نسخة أ .

من عنده تفضلا منه من غير لزوم عليه ، ^(١) وإليه الإشارة في قوله تعالى :
(فان أتممت عشرا فمن عندك) ^(٢) . فلا يكون تخييرا بين الأقل
والأكثر الواجبين ، وهو غير ممنوع هنا ، أى : مثل هذا التبرع من
غير لزوم غير ممنوع في قصر السافر أيضا ، لأن له أن يزيد على
الفرض ويتنفل بما شاء .

فلا يرد عليه النقض بما ذكر ، بل هما ^(٣) سواء في الحكم .
ثم ورد عليه إشكال وهو أن يقال : فإذا كان له التنفل بما شاء فلم منع
الإكمال ؟ ، فدفعه بقوله : * غير أن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال
أركان الفرض حرام * ، ^(٤) إذ في خلط النفل بالفرض قصدا قبل إكماله إبطال
له وهو حرام بقوله تعالى : (لا تبطلوا أعمالكم) ^(٥)
والتنفل بركعة مفسد للفرض بالقعدة الأولى .
* لا بعدد * أى لم يمنع من التنفل بعد إكمال الفرض بالقعدة الأولى .
ثم اعلم أن مثل ^(٦) هذا التخيير إنما منع في الواجبات دون السنن
والتطوعات .

فلا يشكل عليه قوله : فإن فاتته صلوات أدن للأولى وأقام ، وكان مخيرا
في الباقي إن شاء أدن وأقام وإن شاء اقتصر على الإقامة ، لأن هذا تخيير
بين القليل والكثير ، ولكنه في غير الواجب . ^(٧)

(١) يقول الفخرى : * وكذا لا يرد تخيير موسى عليه السلام بين أن يرعى
ثمانى حجج أو عشرا إلا أن الفضل كان برا منه بدليل قوله
تعالى * من عندك *

(حاشية الفخرى إلى التلويح ٣ : ٩١)

وراجع كشف الأسرار ٢ : ٢٧ .

(٢) سورة القصص من آية ٢٧ .

(٣) وهما الزيادة على الثمانية في قصة موسى عليه السلام والتنفل في السافر .

(٤) راجع أصول السرخسى ١ : ١٢٤ .

(٥) سورة محمد ، ٣٣ .

(٦) آخر اللوحة رقم ١٠١ من ب .

(٧) يقول عبد العزيز البخارى بعد ذكر هذا الإشكال : * لأننا لا نسلم
أن الفرق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب ، وإن كان في القليل
يسر الأداء فكان التخيير مفيدا * . (كشف الأسرار ، ٢ : ٣٢٨)

قوله : " ولا يلزم العهد المأذون في الجمعة " مخير بين صلاة الظهر
أيهما أو الجمعة ركعتين ، وهو تخيير بين القليل والكثير من غير
تضمن رفق . (١)

تقرير الجواب " أيهما " أي الظهر والجمعة " غيران ، ولهذا
لا يجوز بناء أحدهما على الآخر " ، ولا يجوز أحدهما بنهية الآخر .
ولا يصح اقتداء صلى الظهر بمصلي الجمعة وبمكسه .
وتشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر ، فهما متغايران ، وعند المغيرة لا يتعين
الرفق في الأقل عددا ، فيصح التخيير طلبا للرفق .

بخلاف ظهر السافر والمقيم لاتحادهما ، ولهذا صح بناء أحدهما
على الآخر ، فيتعين الرفق في الأقل ، فلا يفيد التخيير رفقا . (٢)
(وبهذا " أي الجواب الذي ذكرنا بأنه عند المغيرة لا يتعين الرفق
في الأقل عددا " يجاب عن نذر بصوم سنة أن فعل كذا ففعله ،
وهو معسر " فإنه مخير بين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة ،
وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلاثة أيام في قول محمد ، وهو رواية
عن أبي حنيفة أنه رجع ^(٣) إليه قبل موته بثلاثة أيام ، فإنه كان يقول
أولا بأنه يتعين عليه الوفاء بنفس النذر ، ثم رجع الى القول بالخيار بين كفارة
اليمين وبين عين ما التزم . وهذا إذا كان شرطاً لا يريد وقوعه ، لأن فيه
معنى اليمين وهو المنع ، بخلاف ما إذا كان شرطاً يريد وقوعه ، كقوله :
ان شفى الله مرضي ، حيث لا يتخير ، بل يلزمه عين ما سمي لانعدام معنى
اليمين فيه ، وهذا التفصيل هو الصحيح .

(١) وقد ذكر ابن نجيم الخلاف بين الأئمة في العبد الذي أذن له مولا بالصلاة
هل يجب عليه الجمعة أم له التخيير بين الجمعة والظهر .
وقد رجح التخيير وقال : انه اليق بالقواعد .

(البحر الرائق ٢ : ١٦٣)

وراجع حاشية ابن عابدين ٢ : ١٥٤ .

(٢) راجع التلويح ٣ : ٩٠ بحاشية الفنرى ، كشف الأسرار ٢ : ٢٢٧ ،
أصول السرخسي ١ : ١٢٢ .

(٣) راجع : حاشية الفنرى على التلويح ٣ : ٩٠ ، أصول
السرخسي ١ : ١٢٤ .

ووجه ورود هذه المسألة نقضا على الدليل المذكور ، وهو أن يقال : هذا تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهو الصوم ، فينتقض به ما ذكرتم .

وإنما قيد بكونه معسرا ، إذ لو كان موسرا يكفر بأحد هذه الأشياء الثلاثة دون الصوم . (١)

تقرير الجواب (٢) أن صوم النذر وصوم الكفارة متغايران معنى وإن اتفقا صورة ، لأن أحدهما وهو صوم سنة الذي هو نذر قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة لكونه مأمورا به بقوله تعالى (وليوفوا نذورهم) (٣)

والآخر وهو صوم ثلاثة أيام غير مقصودة لكونه كفارة شرعت زجرا وعقوبة وجبت للغير وهو هتك حرمة اسم الله وخلف الوعد المؤكد باليمين . وعند المغيرة لا يتحقق معنى الفرق في الأقل ، بل يصح التخيير طلبا للأرفق عنده .

" وفي سألتناء ، أي سألة ظهر السافر " هما ، أي القصر والإكسال " سواء " بدليل اتفاق الاسم والشرط . فلا يفيد التخيير شيئا . " قصار " أي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق السافر " كالمدهر إذا جنى - جنابة - لزم مولا الأقل من الإرش وقيمة المدهر " من غير تخيير بين الأرش والقيمة لاتحاد الجنس ، إذ المالية هي المقصودة لا غير ، والفرق يتعين في الأقل .

" بخلاف العبد " أي بخلاف جنابة العبد حيث يخير المولى بين دفع العبد إلى ولي الجنابة وبين الفداء بالفا ما بلغ . وإن كان أحدهما أقل أو أكثر من الآخر ، فلا يتعين الأقل ، لأن الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى ، فإن أحدهما مال والآخر قرينة ، فاستقام التخيير لطلب الأرفق عنده ، وهو نظير (٤) العبد المأذون في الجمعة ، مخير بينهما وبين الظهر . (٥)

(١) راجع المرجعين السابقين . وكشف الأسرار ٢ : ٣٢٧ .

(٢) انظر هذا الجواب في التلويح (٣ : ٩٠ بحاشية الفري .

(٣) الحج آية ٢٩ (٤) آخر اللوحة رقم ٨٩ من نسخة أ .

(٥) انظر كشف الأسرار ٢ / ٣٢٨ .

واعترض^(١) على قوله " أنه يتخير بين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين صوم ثلاثة أيام " بأنه لا غناء أن وجوب الوفاء أولى من التخيير ، لأن الناذر أوجب على نفسه صوم سنة إن فعل كذا .
والواجب لا يسقط بشيء بغير عذر .
وأىضا التخيير فى الواجب غير جائز ، إذ التخيير ينافى الوجوب والا جاز تركه ، فلا يكون واجبا .
وأىضا لا يخلو من أن يكون معنى اليمين حاصلًا فى هذا النذر أولا ، فإن لم يكن فلا يصح ترك الوفاء واعتبار اليمين . وإن كان فتكون هذه الصيغة مجازا فيه وحقيقة فى النذر . والجمع بينهما لا يمكن . فرعاية^(٢) الحقيقة^(٣) أولى ، إذ لا يصار إلى المجاز مع إمكان الحقيقة .
أجيب بأنه لا نسلم أن الواجب لا يسقط بشيء آخر ، إذ يجوز أن يسقط بما اعتبره الشارع سقطا ، وقد جعل الشارع الكفارة سقطا بقوله : " النذر يمين وكفارته كفارة يمين " .^(٤)
قوله : " التخيير فى الواجب غير جائز على الإطلاق " منوع ، فإن التخيير ثابت فى الواجب المخير ، والتخيير الذى ينافى الوجوب التخيير بين الفعل والترك ، لا التخيير بين الفعل وفعل آخر ، فإنه يجوز أن يكون الواجب أحدهما لا بعينه .
قوله : " لا يخلو من أن يكون معنى اليمين حاصلًا فى هذا النذر أولا إلى آخره " قلنا : معنى اليمين حاصل فيه ، لكن بطريق الحقيقة دون المجاز ، لأن مجموع كلامه يمين ، لأنه تعليق ، والتعليق بالشرط^(٥) يمين حقيقة ، كما عرف فى أن اليمين بغير الله تعليق الجزاء بشرط صالح .^(٦)

-
- (١) انظر هذا الاعتراض وجوابه فى حاشية الفنى على التلويح ٣ : ٩١ .
(٢) آخر اللوحة رقم ١٠١ من ب .
(٣) يعنى النذر . (انظر حاشية الفنى ٣ : ٩٠)
(٤) بعد التبصير ، لم أجده فيها قرأت من كتب الحديث بهذا اللفظ .
أخرج الترمذى عن عائشة قالت : قال رسول الله (ص) : لا نذر فى معصية ، وكفارته كفارة يمين . (سنن الترمذى : ٣ / ٧)
(٥) انظر حاشية الفنى على التلويح ٣ : ٩١
الجزاء نذر .
(٦) آخر اللوحة رقم ٥٦ من ف .

وأيضا قصد منع النفس عن إيجاد الشرط لا إيجاب النذور ، كما فى قولسسه :
 إن فعلت كذا فعبدى حر " قصد التكلم منع النفس عن ذلك لا إيجاب الحرية
 ولكن جزء كلامه وهو الجزء صيغة النذر ، فإذا اجتمع فى كلامه جهتان فيعمل
 بأيهما شاء . (١)

قيل : هذا الجواب ليس بيبين ، لأن اليمين التى هى حقيقة لا يخلو من
 أن يكون مجرد الشرط (٢) وهو قوله : إن دخلت الدار ، أو مع جزاءه ،
 وهو قوله : فعلى صوم سنة .

والأول باطل بالاتفاق ، والثانى إذا جعل قوله : إن دخلت الدار فعلى
 صوم سنة يمينا بالحقيقة ، فلا يجوز من أن يعتبر بجملته صيغته فى هذه
 الحالة أن يكون مجازا فى النذر أو حقيقة فيه بجهة أخرى . والأول ستلزم
 الجمع بين الحقيقة والمجاز فى استعمال واحد . والثانى يوجب القول بعموم
 المشترك ، وقد بان بطلانهما .

وان اعتبر ببعض صيغة أن يكون ستمعلا فى النذر مجازا أو حقيقة ، فيلزم الجمع
 بين الحقيقة والمجاز أيضا ، لأن جميع الصيغة حقيقة فى اليمين وبعضها
 ستمعمل فيه وفى غيرها ، وهو باطل .

هذا ما قاله ، وهو ليس بشي* ، لأننا نختار أنه يمين بمجموعه ، يعنى الشرط
 والجزء ، ونذر بجزئيه وهو الجزء حقيقة ، فلا يكون قولا بعموم المشترك ،
 لأنه إنما يلزم ذلك لو كان لفظ واحد بعينه ستمعلا فى معنيين مختلفين . وأيضا
 إنما يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لو استعمل لفظ واحد بعينه لهما ، وفيما
 نحن فيه ليس كذلك ، لأن المجموع غير الجزء ، فيجوز أن يكون المجموع حقيقة
 لشي* ، والجزء حقيقة أو مجازا لشي* آخر ، بدون لزوم محذور . (واللهم
 أعلم) (٣)

(١) انظر حاشية الغنى على التلويح ٣ : ٩٠ فما بعدها .

(٢) فى ف : " مجردا بشرط " والمثبت من أ وب .

(٣) ساقط من ب وف والمثبت من أ .

قال رحمه الله :))

بباب وجوه النظم صيغة و لفظة .

وهي أربعة :

الخاص والعام والمشارك والمؤول .

فالخاص وهو كل لفظ وضع لسمى معلوم على الانفراد ،

ينتظم خصوص الجنس والنوع والفرد .

يتناول المخصوص قطعا بحيث لا يحتمل زيادة البيان ، لأنه يبين في نفسه .

ولهذا قال ^(١) علماؤنا رحمهم الله : الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم في قوله تعالى : (ثلاثة قرو) ^(٢) . ولو حلت على الأطهار لانتقص عن الثلاثة ، لأنها لا تزد إجماعا ، فيترك الخاص .

والفعل والمسح لفظان خاصان لفعل معلوم في آية الوضوء ، فتعليق جوازه بالنية والتسمية والترتيب والولاية لا يكون عملا به .

والطواف خاص لمجرد الدوران ، والركوع للميلان ، والسجود لوضع الجبهة ، فتقييد جوازها بما عداها من الطهارة والطأنينة واعتدال الأركان ترك العمل به . ^(٣) ((

أقول :

^(٤) لما فرغ من بيان أقسام الأحكام من العزيمة والرخصة شرع فيما يثبت (به) تلك الأحكام من أقسام القرآن لتوقف معرفتها على معرفة تلك الأقسام .

(١) آخر اللوحة رقم ١٥ من ج . (٢) البقرة : ٢٢٨

(٣) هذا متن المغنى من أ و ب و ج .

(٤) ساقط من ب ، والمثبت من أ و ف .

وهي أربعة أقسام ^(١) بالقسمة الأولى .
 الأول في وجوه النظم صيغة ولغة .
 والثاني في وجوه البيان به .
 والثالث في وجوه استعماله .
 والرابع في وجوه الاستدلال به .
 وجه المحصر أن يقال : التصرف في الكلام إما للتكلم أو للسامع ،
 لعدم الثالث .

فإن كان للتكلم فاما أن يكون في اللفظ أو المعنى ^(٢) . وفي اللفظ
 اما بحسب الوضع أو الاستعمال . فإن كان بحسب الوضع فهو القسم
 الأول ، (أو) ^(٣) الاستعمال فهو الثالث ، وإن كان في المعنى
 فهو الثاني ، وإن كان للسامع فهو الرابع ^(٤) .
 ثم كل واحد من هذه الأربعة ينقسم إلى أربعة ، كما سيأتي
 في (موضعه) ^(٥) ، فصارت ستة عشر قسما .

-
- (١) انظر هذه الأقسام في : أصول البزدوى ، ٢٦/١ وما بعدها ،
 المنار بشرح ابن ملك ص : ٥٠ وما بعدها بحاشية الرهاوى ،
 التوضيح على التنقيح ، ٣٩/١ وما بعدها .
- (٢) آخر اللوحة رقم ١٠٢ من نسخة ب .
- (٣) في " و " والمثبت من ب و ف .
- (٤) ذكر مثله الشيخ الرهاوى في حاشيته على شرح ابن ملك :
 ص ٥٠-٥١ .
- وذكر عهد العزيز البخارى وجهها آخر لذلك حيث قال :
 " إن المفهوم من النظم لا يخلو من أن يكون راجعا إلى
 نفس النظم أو إلى غيره . فالأول هو القسم الأول .
 والثاني لا يخلو من أن يكون راجعا إلى تصرف
 التكلم أو إلى غيره . فالأول اما أن يكون تصرفه
 تصرف بيان ، أى : إلقاء معنى إلى السامع وهو
 القسم الثاني ، أو غير ذلك وهو القسم الثالث .
 والثاني هو القسم الرابع "
- (كشف الأسرار ، ٢٧/١)
- (٥) في أ : " موضعه " والصحيح ما أشتناه من ب و ف .

أما القسم الأول فإن وضع لمدلول واحد فهو الخاص ، أو لأكثر بطريق الشمول فهو العام (أو) ^(١) البدل .
فإن ترجح بعض وجوهه بغالب الظن فهو الأول ، وإلا فهو المشترك ^(٢) .
ولما انضم مع هذه الستة عشر أربعة تقابل القسم الثانى صار الكل عشرين قسما .

وقال العامة ^(٣) : وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس ، يشمل الكل . وهو أربعة أيضا : معرفة مواضعها ^(٤) وترتيبها ^(٥) ومعانيها ^(٦) وأحكامها ^(٧) . فبلغت الأقسام ثمانين .
قال صاحب الكشف : " ما ذكره عامة الشارحين من بلوغ الأقسام إلى ثمانين مشكلا ، لأن التقسيم على أنواع ؛ تقسيم الجنس إلى أنواعه ، وهو المصطلح بين أهل العلم ، ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة بين الأقسام .

وتقسيم الكل إلى أجزائه ، ولا يجوز فيه صدق الكل على كل قسم حقيقة ^(٨) .

وتقسيم الشيء باعتبار أوصافه كالإنسان إلى عالم وكاتب وغيرهما .
ولا بد فيه من أن يوجد فى الجميع من يوصف بالكفاية دون العلم وبالعكس ، ليميز كل قسم عن غيره فى الخارج .

- (١) فى أ : " و " والمثبت من ب و ف .
 - (٢) راجع كشف الأسرار ، ٢٨/١ ، وسأتى بيان كل منها فى موضعه إن شاء الله .
 - (٣) منهم البزدوى فى أصوله (٢٨/١) والنسفى فى المنار (١٥/١) بشرح فتح الفقار .
 - (٤) أى مواضع أخذ تلك الأقسام واشتقاقها ، كما يقال : الخاص مأخوذ من قولهم : اختص بكذا " وكالعام من العموم .
(كذا فى فتح الفقار ١٥/١)
 - (٥) أى : ليقدم الراجع على المرجوح عند التعارض ، كتقديم المحكم على المفسر . (انظر المصدر نفسه)
 - (٦) أى : حقائقها وحدودها فى اصطلاح الأصوليين أو ما يفهم منها لغويا كان أو شرعيا . (المصدر نفسه)
 - (٧) أى الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعيا أو ظنيا . (نفس المصدر)
 - (٨)
- قال فى كشف الأسرار (٢٩/١) : " كتقسيم الإنسان إلى الحيوان ==

وما نحن فيه ليس من قبيل الأول ^(١) لعدم اشتراك المورد فيه بين الأقسام ،
 إذ لا يحكم على مأخذ العام بأنه عام ، وكذا الباقي ^(٢) . بل لا يمكن الحكم
 على ما ذكرنا بأنه من الكتاب الذى هو (أصل) ^(٣) مورد التقسيم ، ولا من
 قبيل الثانى ^(٤) ، لأن معرفة موضع الاشتقاق ليس من أجزاء الخاص ،
 وكذا الباقي ^(٥) . ولا من قبيل الثالث ^(٦) ، لأن معرفة مأخذ
 اشتقاق الخاص ليس وصفاً لحقيقته ^(٧) وكذا الباقي ^(٨) . فلا يمكن
 التقسيم بهذا الاعتبار أيضاً . ^(٩)
 ولئن سلمنا أن المعانى المذكورة من أوصاف كل فرد باعتبار تعلقها بـ ^(١٠)

== والناطق ، ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم
 بطريق الحقيقة ، فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان
 والناطق ، بل يطلق على المجموع .*

- (١) أى : تقسيم الجنس إلى أنواعه .
 (٢) أى : ولا على مأخذ المجاز بأنه مجاز . (المصدر نفسه)
 (٣) فى ب : " الأصل " والمثبت من أوف .
 (٤) أى : تقسيم الكل إلى أجزاءه .
 (٥) أى : وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه . (نفس المصدر)
 (٦) أى : تقسيم الشيء باعتبار أوصافه .
 (٧) أى : كما أن معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفاً لحقيقة
 الانسان . (انظر المصدر نفسه)
 (٨) أى : وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست
 من أوصافه .
 (انظر المصدر نفسه)
 (٩) أى : كما لا يستقيم أن يقال : الانسان أقسام : قسم منه
 أن مأخذ اسمه الانس ، وقسم منه أن معناه حيوان ناطق
 وقسم منه أنه مقدم على الفرس فى الشرف .
 (انظر نفس المصدر)

(١٠) أى : بأن يقال :
 الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا
 أو معناه كذا ، أو حكمه
 كذا
 (انظر المصدر نفسه .)

لا يستقيم أيضا ، إذ لا بد من تمييز كل قسم عن غيره بما يخصه
لتظهر فائدة التقسيم بالقول بأن الخاص أربعة أقسام ، والعام كذلك ،
إلى آخر الأقسام ، وقد تعذر ذلك ههنا ، لأن المعاني المذكورة
لازمة لكل فرد من أفراد كل قسم ، إذ ما من خاص إلا ولاسمه مأخذ ،
وله معنى وحكم وترتيب ، فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني ^(١) .
ولا يقال : التمييز بين المعنيين ثابت عقلا ، فصح لصحة التقسيم ،
لأننا نقول : ذلك التكلف ساقط في التقسيم ، ليس ذلك من عادة
أهل العلم ، ولا نجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم
الإسلامية بهذا الاعتبار ، فثبت أن التقسيم إلى ثمانية غير متضح .
بل الأقسام عشرون كما ذكره الشيخ ^(٢) ، يعنى فخر الإسلام . ولكن
لكل قسم معنى وحكم وترتيب ، ولاسمه مأخذ ، على أن في كونها
عشرين كلاما أيضا .

والشيخ ^(٣) لم يرد بقوله : " قسم خامس " أنه (قسم) الأقسام
الأربعة المتقدمة ، لأنه لا يستقيم ذلك لما ذكرنا ، بل أراد أن معرفة
تلك الأقسام متوقفة على هذا القسم ، فكانه قسم خامس لها . كما يقال :
المفصل هو السبع الثامن من (الكشاف) ^(٤) لتوقف معرفته
عليه ، لا أنه قسم منه حقيقة . * ^(٥) هذا ملخص ما ذكره صاحب
الكشف بحذف بعض الزوائد .

وفيه بحث : أما أولا فلأنه جعل التقسيم المصطلح تقسيم الجنس
إلى أنواعه ، وهو ليس كذلك ، بل المصطلح تقسيم الكل إلى جزئياته ،
أعم من أن يكون جنسا أو نوعا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما غير مختص
بتقسيم الجنس إلى أنواعه ، أو تقسيم الكل إلى أجزائه .

(١) " وهذا كما يقال : الإنسان قسمان ، قسم منه عريض الأظفار
وقسم منه مستوى القامة ، وفساده ظاهر ، لأن المعنيين
من لوازم كل فرد ، فهم يتميز أحد القسمين عن الآخر .
(النظر المصدر السابق .)

(٢) راجع أصول البردوي (٢٦ / ١) (٣) أى : فخر الإسلام .

(٤) هكذا جاء في كل النسخ ، وفي الكشف (٣٠ / ١) : " قسم "

(٥) جاءت هذه الجملة مشككة في أ .

(٦) هكذا في جميع النسخ ، لعله : " الكتاب " =

والتقسيم الثالث الذى ذكره وهو تقسيم الشيء باعتبار أوصافه مندرج تحت الأول ، فلا حاجة إلى إفراد ذكره وجعله نوعا ثالثا من التقسيم .

وأما ثانيا فلأن هذه التقسيمات اعتبارية^(١) ، باعتبار العوارض اللاحقة للفظ القرآن^(٢) الدال على معنى ، بأن يقال : لما كان القرآن نظاما دالا على المعنى اعتبر له بالنسبة إلى معنى (أربع تقسيمات اعتبارية ، وكل واحد من تلك الأفراد صادقة عليه ، فانه يقال : اللفظ باعتبار معناه^(٣)) أما خاص أو عام أو مشترك أو مؤول أو ظاهر أو نص^(٤) إلى آخر الأقسام ، إلا أنه كان ينبغي أن يقال فى القسم الرابع دال أو مشير أو معبر أو مقتضى ، لا عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء . وأمره سهل ، فإن المصدر قد يطلق على الفاعل ، كالعدل على العادل .

ثم يمكن أن يعتبر لكل واحد من هذه الأقسام أربع اعتبارات صادقة عليه ، بأن يقال : الخاص مشتق من كذا ومرتب على كذا ، (أو^(٥)) مراده فى الشرع كذا وحكمه كذا . وقس عليه الباقي .

(ففى)^(٦) الحقيقة مورد القسمة الاعتبارية والعوارض اللاحقة لنظم القرآن الدال على معنى ، والاعتبارات اللاحقة له أمر كلي . فيكون هذا من قبيل تقسيم الكلي إلى (الجزئيات)^(٧) .

ولما كانت الاعتبارات من عوارض نظم القرآن بالنسبة إلى معنى جعلت أقساما له لتعلقها به . وإلا فالقرآن شيء واحد فى الحقيقة ، كما قسمناه إلى كونه أمرا ونهيا واستفهاما وخبرا وغير ذلك بحسب تعلقاته .

-
- (٧) كشف الأسرار ، ٢٩/١ وما بعدها .
 (١) راجع شرح المنار لابن طك بحاشية الرهاوى ص ٦٠ .
 (٢) آخر اللوحة رقم ٥٧ من ف .
 (٣) ما بين القوسين ساقط من ب والمثبت من ب و أ .
 (٤) آخر اللوحة رقم ١٠٤ من ب .
 (٥) فى ب : " و " والمثبت من أ وف .
 (٦) فى ب : " وفى " والمثبت من أ وف .
 (٧) فى ف : " جزئياته " والمثبت من أ وب .

ولهذا ذكر صاحب الكشف في قوله : وإنما يعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامها ، بقوله : " اعلم أن المراد من الأقسام التقسيمات دون حقيقة الأقسام ، إذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشارك والمؤول ، وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم ، وقسم آخر سواهما يشتمل على الحقيقة والمجاز ، بل جميع القرآن ينقسم إلى الخاص والعام والمشارك باعتبار ، ثم جميعه ينقسم إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر ، كالحروف تنقسم إلى ^x مجهولة ^x ومهموسة بجهة ، ثم إلى رخوة وشديدة بجهة أخرى ، ثم

(١)

إلى مستعلية ومنخفضة ثم إلى مطبقة ومنفتحة على ما عرف .
فلا جرم يجوز كون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ومجازا باعتبارات ولا يجوز كونه خاصا واما وظاهرا وحقيقة ومجازا بالنسبة إلى حكم واحد . انتهى كلامه . (٢)

وهذا تصرح بأن هذه التقسيمات اعتبارية ، وكل اعتبار من هذه الاعتبارات يتميز بذاته ويعوارضه عن اعتبار آخر ، فحصل التمييز بذلك (بينهما) (٣) . وأيضا اشتقاق كل فرد من أفراد الخاص يتميز من غيره بمادته .

والذي يؤيد ما ذكرنا من أن التقسيم باعتبار العوارض اللاحقة للنظم ما ذكره بعض المحققين من أصحابنا - لله دره ، محققا ما أدقه نظرا - حيث قال : إن الأقسام في الحقيقة تبلغ إلى سبع مائة وثانية وستين قسما ، وذلك لأن البحث العائد إلى النظم إما أن يكون عائدا إلى المفردات أو إلى المركبات أو إليها جميعا .

(١) انظر هذه الأقسام للحروف في : صوتيات العربية ، للدكتور محي الدين رمضان ، ص : ٦٦ وما بعدها ، الناشر : مكتبة الرسالة الحديثة ، عمان .

(٢) لم أجد هذا الكلام في كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ، لكن جسا' مثله في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص : ٦٠ ، ونصه : " ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشارك والمؤول ، وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها ، وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ، بل جميع القرآن ينقسم إلى الخاص والعام والمشارك والمؤول باعتبار ، ثم جميعه ينقسم =

أما اللفظ المفرد فإما أن يكون له معنى واحد وهو الخاص أو أكثر .
 وحينئذ إما أن يكون بين المعنيين اختلاف لا بالحقيقة وهو العام .
 أو بالحقيقة ، وحينئذ إما أن يكون للفظ أولوية بالنسبة إلى واحد منهما
 أولا يكون ، والثاني المشترك ، والأول المؤول .

وأما الثاني ، وهو ما يكون عائدا إلى المركبات فقط فهو إما أن يكون
 ما هو المقصود من الكلام أولى الظهور للسامع أولا ، والأول إما أن لا يساق
 الكلام لأجله وهو الظاهر ، أو يساق لأجله وهو أن يقبل التفسير
 فهو النص ، أولا يقبله ويقبل النسخ وهو المفسر ، أولا يقبله وهو المحكم .
 وإن لم يكن أولى الظهور للسامع ، فإما أن يدرك بنفس الطلب وهو الخفى ،
 أو بالطلب مع التأمل وهو المشكل ، أو بهيان الشارع وهو الجمل . أولا يدرك
 بأحد هذه الوجوه وهو التشابه .

وأما الثالث ، وهو ما يكون مشتركا بين المفردات والمركبات فكل مفرد أو مركب ،
 فإما أن يستعمل على ما وضع عليه عقلا أو وصفا وهو الحقيقة أولا وهو المجاز .
 وكل واحد من الوجهين إما أن يكون كثيرا استعمالا وهو الصريح أولا ،
 وهو الكايفة .

فهذه الأربع لكونها مشتركة بين المفردات والمركبات تعتبر من

الأقسام الاثنى عشر . فتصير الأقسام ثمانية وأربعين .

ثم استفادة الأحكام الشرعية من كل واحدة منها ، إما من اللفظ قصديا كان فهو العبارة ،
 أو غير قصدي وهو الإشارة ، وإما من المعنى ضروريا كان وهو الاقتضاء ،
 أو غير ضروري وهو الدلالة . فهذه معتبرة في كل واحدة من الثمانية والأربعين ،
 فيصير المبلغ مائة واثنين ^(١) وتسعين قسما .
 وفي كل واحد من هذا المبلغ اعتبارات (أربع) ^(٢) ، الوضع الأول في اللفظة ،
 والثاني في الشريعة والثالث الحكم المطلوب منه ، والرابع الترتيب عند
 التعارض ، فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسما . انتهى كلامه ^(٣) .

== إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر .

(٣) في ف : " ههنا " والمثبت من ١ .

(١) آخر اللوحة رقم ١٠٥ من نسخة ب .

(٢) في ب : " أربعة " والمثبت من ١ .

(٣) انظر هذا الكلام في حاشية الرهاوى على شرح ابن ملك ص ٦٠ .

فاندفع بهذا أن استبعاد الأقسام إلى ثانيين ليس بظاهراً ، بل الأقسام أكثر من ذلك .

تمام التحقيق فيه أن (موضوع) ^(١) أصول الفقه الأدلة الشرعية ، والكتاب والسنة منها ، وهما عريان . فيجب على الأصولي أن يبحث عن العوارض التي تلحق ألفاظها ، لكونها خاصاً أو عاماً إلى آخر الأقسام العشريين .

ثم تعرض لهذه الأقسام أعراض أخرى ، فيجب عليه بحثه عنها ، لكونها مشتقة من كذا إلى آخره . وهذا المقدار كافٍ لتبنيه هذا البحث . وتاممه يحتاج إلى كلام أبسط منه يطول الكتاب بذكره . ولنرجع إلى المقصود .

فقله : " باب وجوه النظم " معناه : نوع في بيان طرق اللفظ . أراد بـ " الباب " النوع . ^(٢) ومنه " من تعلم باباً من العلم " أى : نوعاً منه .

ووجه الشيء طريقه . ^(٣) يقال : ما وجه هذا الأمر ، أى طريقه . وأراد بالنظم اللفظ ، إلا أن فى إطلاق اللفظ الذى هو فى الأصل إسقاط الشيء من الفم على القرآن ليس بأدب . فاختار النظم لذلك . ^(٤) وإنما قدم بيان وجوه النظم ، لأن التصرف فى اللفظ بالوضع للمعنى مقدم طبعاً على سائر ^(٥) الاعتبارات ، فيقدم وضعاً .

(١) فى أ : " موضع " والمثبت من ب وف وهو الصحيح .

(٢) لم أجد فى المعاجم " الباب " بمعنى " النوع " . وذكر بطرس البستاني

فى قطر المحيط (١٥٢/١) أن " الباءة بمعنى النوع حيث قال :

الباب فى الأصل المدخل ثم سعى به ما يتوصل به إلى شيء والباءة

أيضاً : الوجه ، أى الصنف والنوع

(٣) وقد ذكر ابن منظور أن الوجه بمعنى السبيل ، وقال : ووجه الكلام

: السبيل الذى تقصده به . (لسان العرب ، مادة : وجه .)

(وانظر قطر المحيط ، ٢/٢٣٥٠)

(٤) انظر معنى هذا الكلام فى : كشف الأسرار ١/٢٢٣ ، فتح الغفار ١/١١ ،

شرح ابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٤٣ ، التوضيح ١/٣٠ .

(٥) آخر اللوحة رقم ٥٨ من نسخة ف .

قوله: " صيغة ولفظة " قيل هما مترادفان (١) وقيل : أراد بالصيغة الهيئة ، وباللفظة المادة . (٢) فإن لكل لفظ معنى لغوياً يفهم من مادة تركيبه ، كالفهم من حروف " ضرب " استعمال آلة التأديب في محل قابل له ، ومعنى صيفياً يفهم من هيئته ، يعنى من حركاته وترتيب حروفه ، وهو وقوع ذلك الفعل في الماضى وتوحيده مسنده وتذكيره ، إذ الصيغة من الصوغ الدال على التصرف فى الهيئة لا فى المادة ، واعتبر بالفضة ، فإنها كالمادة والصوغ العارض عليها من كونها خاتماً وسواراً وغير ذلك كالهيئة العارضة عليها .

ولهذا يختلف المعنى المادى باختلاف المواد ، كضرب ونصرو و فرج ، (٣) والصيغى باختلاف الصيغ من الماضى والمستقبل والأمر مع بقا المعنى المادى فى جميعها .

وتامم معروف فى المطولات . وقد سرجه الحصر فى الأربعين المذكورة . (٤)

(١) ذكر هذا الكلام التفتازانى فى التلويح (٣١/١) حيث قال : " ف قيل الصيغة واللفظة مترادفان ، والمقصود واحد ، وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع . . . "

(٢) هذا هو المختار عند التفتازانى حيث قال : " . . . إن الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض ، واللفظة هى اللفظ الموضوع ، المراد به هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه ، بقرينة انضمام الصيغة إليها "

(انظر المصدر نفسه .)

(٣) انظر هذه المسألة فى : كشف الأسرار ٢٦/١ ، فتح الغفار ١٣/١ .

(٤) انظر ص ٤٤٨ وما بعدها .

[الخاص .]

قوله : " وهو كل لفظ وضع لكذا ... " (١) والإيراد على ذكر كلمة " كل " في الحد ، بأنها للأفراد ، والحد للحقيقة .

(١) تقدم في متن المعنى تعريفه عند البخارى ص : ٤٧ ع من هذا الكتاب ، وهو " كل لفظ وضع لسمى معلوم على الأفراد . " وعرفه بنفسه بأنه : " كل لفظ وضع لمعنى واحد على الأفراد . " ثم قال : " وهو إما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع أو خصوص العين كإنسان ورجل وزيد . " (الفار بشرح ابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٦١ وما بعدها .)

قال ابن نجيم في تفسير قوله " لمعنى " بقوله : " ومعنى اللفظ ما يعنى به ، أى يراد بمعنى : المفعول ، ... وإذا كان المعنى مدلول اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالمشخصات ... " .

(فتح الففار ١/١٦٠)

كما فسر الشارح الهندي قول المصنف " لسمى " بأنه المدلول ، وهو اسم من أن يكون من المعانى والأشخاص كما سيأتى . على هذا فالتعريفان سواء فيما حيث اقتضرا على حد واحد . هذا خلاف تعريفه عند البزدوى والسرخسى حيث عرفاه بتعريفين . قال السرخسى فى أصوله (١/١٢٤) : " فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الأفراد وكل اسم لسمى معلوم على الأفراد . " .

كما عرفه البزدوى بأنه : " كل لفظ وضع لمعنى واحد على الأفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لسمى معلوم على الأفراد . " .

(أصول البزدوى ١/٣٠)

وفسر الشارح عبد العزيز البخارى قوله " لسمى معلوم " أنه الشخص المعين . (انظر كشف الأسرار ١/٣٠)

كما فسر قوله " لمعنى " بقوله : " ثم المراد بالمعنى فى قوله " وضع لمعنى " إن كان مدلول اللفظ يدخل فيه الشخصات وغيرها ، فيكون الحد تاما ... إلى أن قال : وإن كان المراد منه ما هو كالعلم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفاً لسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى ، لا تعريف الخاص من حيث هو خاص . " (نفس المصدر .)

.....

== ونحن اذا اعتمدنا على تفسير المسمى عند الشارح وتفسير المعنى عند ابن نجيم والتفسير الأول لسه عند البخاري نرى أنه لا داعي إلى تخصيص كل واحد منهما باسم، والله أعلم .

وقد عرفه القاضي أبو زيد بأنه : " اسم للفظ لا يتناول الا الواحد بذاته ومعناه " .

(مخطوط تقويم الأدلة و رقعة رقم ٤٦)

واعترض عليه ابن نجيم بأنه قاصر لعدم شموله اسم العدد ، وقال : " والحق في تعريف الخاص أنه ما وضع لواحد أو متعدد محصور " . ليشمل أسماء الأعداد .

(فتح الغفار ، ١/ ١٧)

هذا التعريف هو المختار عند ابن الهمام كما فهم من كلامه في التحرير حيث قال : " اللفظ ان كان سماء متعدا ولو بالنوع أو متعددا مدلولاً على خصوص كميته به فالخاص " .

(التحرير ١/ ١٨٥)

والظاهر من تعريف ابن الهمام له أنه رأى ان اسم العدد وضع للكثير ، كما نفهم ذلك من تقييده التعريف بقوله " أو متعددا مدلولاً على خصوص كميته ، كما فهم منه ذلك ابن نجيم حيث قال : " ظاهر ما في التوضيح والتلويح والتحرير ان العدد موضوع لكثير كالعالم ، فالسمى متعدد فيهما ، لكن الأول محصور والثاني لا " .

(فتح الغفار ١/ ١٧)

وقد صرح بذلك صاحب التوضيح حيث قال : " فإن المائة مثلا وضعت وضعاً واحداً للكثير وهي ستفرقة جميع ما يصلح لـه ، لكن الكثير محصور " . (التوضيح ١/ ٢٢) وقال في الخاص : " وإن كان الكثير محصوراً كالعدد والتثنية أو وضع للواحد فالخاص " . (المصدر نفسه .)

ورأى بعض الأصوليين أن العدد موضوع لمعنى واحد على الأفراد . وتركبه من الأفراد بمنزلة أجزاء زيد وتركبه منها ، ولذلك تركوا قيد التعريف بقوله " أو متعددا الخ "

وقال الشيخ الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار (١/ ٦٤-٦٥) : " وتقرير الدفع أن المراد بالأفراد أن يكون ==

.....

== اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث إنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له فى الخارج أفراد أو لم يكن . والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد ، فإن أفراد منظورة للواضع فى الوضع فلا يكون خاصا . والثلاثة ونحوه موضوع لمعنى واحد على الانفراد ، لأنها وضعت لنفس هذا العدد ، وهو الثلاثة من غير نظر إلى شيء آخر . وتركبه من الأفراد لا يقدر فى خصوصه ، ولا يوجب كثرة فيه ، لأنه بمنزلة أجزاء زيد وتركبه منها ...

وعلى هذا فلا داعى لقيد التعريف بقوله : " أول متعدد إلخ " لدخول اسم العدد فيه بدون ذلك .

ثم قد قيد فخر الإسلام تعريفه له بلفظ " واحد " فخرج بهذا القيد " المطلق " حيث صرح بذلك عبد العزيز البخارى وقال : " وبقوله (واحد) خرج المشترك لأنه موضوع لأكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق أيضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض شائخنا وبعض أصحاب الشافعى . " (كشف الأسرار ١ / ٣٠)

وهو المختار عند ابن الحاجب حيث جعل المطلق قسيما للخاص والعام .

قال العضد : " أقول : من أقسام الثمن المطلق والمقيسد وهما قريبان من الخاص والعام فذكرهما عقيبهما . " (شرح العضد ، ٢ / ١٥٥)

وقد ترك الصنف هذا القيد تبعاً للامام السرخسى ، ووضع مكانه كلمة " معلوم " ، فدخل بذلك المطلق تحت الخاص حيث صرح به الشارح فيما بعد بقوله : ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من الخاص ، لكونها اسما لذات مرقوق ، فلا إبهام فيه من هذا الوجه .

وإلى أن المطلق يندرج تحت الخاص ذهب ابن الهمام فى التحرير حيث قال : " فدخل المطلق والعدد والأمر والنهى . " (التحرير ١ / ١٨٥)

فصاحب التحرير قد صرح بذلك فى تعريفه له حيث قيد بقوله : " لأن اللفظان كان سماه متحدا ولو بالنوع ... " فقلبه : متحدا ولو بالنوع " يدخل المطلق فيه .

وأما الآمدى فقد عرفه بقوله : " والعق فى ذلك أن يقال : الخاص ==

والجواب أن المشائخ لم يلتفتوا الى تكلفات أهل المنطق مشهور. (١)
والأقرب أن يقال : ذكر كلمة كل فى تعريف الأشياء بحسب
الحقيقة فى نفس الأمر ستنكر. وأما تعريف الأشياء بحسب الأمور
الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الأفراد فغير مستبعد .
ولهذا عرف ابن الحاجب (٢) التوابع بقوله : كل ثان بإعراب سابقه
من جهة واحدة . ومفعول ما لم يسم فاعله بقوله : كل مفعول
حذف فاعله وأقيم هو مقامه .

ثم قال : " كل لفظ " كالجنس يتناول المستعملات والمهمــلات
وما يكون دلالتـه بالطبع ، كدلالة أخ على تأذى الصدر ، أو بالعقل
كدلالة لفظ من وراء الحائط على حياة اللافظ .

== قد يطلق باعتبارين : الأول وهو اللفظ الواحد الذى لا يصلح
مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ، كاسماء الأعلام من زيد وعمر
ونحوه . الثانى ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو أعم منه ، وحده
أنه اللفظ الذى يقال عن مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر
من جهة واحدة ، كلفظ الإنسان فإنه خاص ، ويقال على مدلوله
وعلى غيره كالفرس والحصار لفظ الحيوان من جهة واحدة .
(الاحكام ١٩٧/٢)

(١) وقد جاء هذا الجواب فى كشف الأسرار (٣٢/١) مقتبسا بعضه
من ناصر الدين السمرقندى وقال : " ونحن لا نذكر الحدود
المنطقية ، وإنما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى
اللفظ كما هو اللائق بالفقه . . . إلى أن قال : وإذا كان
كذلك لم يلتفتوا إلى استبعادهم ذكر كلمة " كل " فى
الحدود ، بأنها لإحاطة الأفراد والتعريف للحقيقة
لـلأفـراد .

والظاهر أن الشارح سراج الدين الهندى لم يرض بهذا
الجواب ، ويدل على ذلك قوله بعده : والأقرب . . الخ .
كما لا يرضى بهذا الجواب ابن نجيم فى فتح الغفار (١٧/١) حيث
قال : " وجواب الكشف بأن الشيخ لا يلتفتون إلى مشــيل
هذه التكلفات قصور ، وجواب الهندى بأن المطلوب فى تعريف الأشياء
بحسب الاصطلاح تطبيق الأفراد منوع . والحق أنه تساهل .

(٢) انظر ترجمته ص : ١٦

فاحتسز بقوله " وضع " عن المهملات والبدال بالطبع أو العقل .
 ووضع اللفظ للمعنى تخصيصه بإزائه ^(١) بحيث إذا سمع أو تخيّل
 لاحظت النفس معناه المرتسم في الخيال .
 والمراد بالسمي المدلول أعم من أن يكون من المعانى والأشخاص
 ليتناول الخاص من المعانى كالعلم وغيره ، والخاص من غير المعانى ،
 كزيد وعمرو . ولهذا اقتصر على حد واحد . ولم يقل : لسمى
 معلوم أو لمعنى معلوم كما قاله غيره . ^(٢)
 واحتسز بقوله : " لسمى " عن المشترك ^(٣) ، لأنه موضوع لمعنيين أو أكثر ^(٤) .
 واحتسز بقوله " معلوم " ^(٥) عن المجمع ^(٦) ، فإنه وضع لمعنى غير
 معلوم للسامع .

- (١) المراد بالوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى ، كسمية الولد زيدا .
 (تنقيح الفصول ص ٢٠) وراجع كشف الأسرار ٣٠/١ .
 والمراد بالاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة سماء بالحكم وهو الحقيقة
 أو غير سماء لعلاقة بينهما وهو المجاز . (تنقيح الفصول ص ٢٠)
 (٢) انظر تحقيق ذلك في هامش رقم ١ ص : ٤٥٧ من هذا البحث .
 (٣) المشترك هو ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير . (القلوب ١/٣٢)
 (٤) قلت : هذا الكلام لا يستقيم مع تعريف الخبازي له ، لأنه قد ترك
 قيد " واحد " من تعريفه . وقوله " لسمى " لم يحتسز به
 عن المشترك ، لأن السمي هو مدلول اللفظ أعم من أن يكون
 الموضوع لمعنى واحد أو أكثر .
 (٥) قال ابن نجيم في فتح الغفار (١/١٦) : " معلوم " مخرج للمؤول ،
 لأن معناه غير معلوم يقينا . . .
 وحكى اختلاف العلماء في إخراج المجمع حيث قال : " واختلف
 في إخراج المجمع ، ف قيل به نظرا إلى أن معناه غير معلوم
 للسامع ، وقيل : لا ، لأن معناه معلوم للواضع . (الصدر
 نفسه .)

وقد صحح عبد العزيز البخاري الأول وقال : " ثم ذكر ههنا " لمعنى
 واحد " وذكر شمس الأئمة رحمه الله " لمعنى معلوم " مكان
 واحد . فعلى ما ذكره هنا يكون المجمع داخلا فيه ، لأن اللفظ
 خاص سواء كان معلوما أو مجهولا ، لأن خصوصية اللفظ بالنسبة
 إلى الواضح لا بالنسبة إلى القائل والسامع ، فلا يشترط فيه العلم
 وعلى ما ذكر شمس الأئمة لا يدخل ، وهو الأصح ، لأن الشيخين
 اتفقا في بيان حكم الخاص أنه لا يحتمل التصرف فيه بياننا ،
 ===

قيل لا حاجة إلى الاحتراز عن المجمع ، لأن هذا من قبيل التقسيم
بالنظر إلى أصل الوضع . والإجمال في الكلام يسبب ازدحام
المعاني بمعارض الاستعمال ، ولكنه احتراز عنه نظرا إلى الظاهر^(١)
وقيل : احتراز به^(٢) عن المشترك ، فإنه وضع بازا^(٣) معننى

من المعانى المختلفة على سبيل الإبهام على قول .
والمراد بكونه معلوما من حيث الذات ، وإن دخل فيه الإبهام من حيث
الصفات ، ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص ، لكونها
اسما لذات مرقوق ، فلا إبهام فيه من هذا الوجه ، واحتمالها الصفات
لا ينافى ذلك .^(٤)

واحتراز بقوله : " على الانفراد " عن العام ، فإنه وضع لمعنى معلوم
على سبيل الشمول .^(٥)

قوله : " ينتظم خصوص الجنس والنوع والفرد " . أى : تعريف الخاص
بما ذكرنا شامل لأنواعه الثلاثة من (خصوص الجنس كإنسان و)^(٦) خصوص

== لأنه بين بنفسه ، والمجمع لا يعرف إلا بالبيان ، فيكون خلاف
الخاص . (كشف الأسرار ١/٣٢)

(٦) المجمع هو : ما خفى مرادة بحيث لا يدرك إلا ببيان يرجس .
(انظر مرآة الأصول ١/٤٠٦ بحاشية الأزهرى ٠) وسيأتى ذلك على ص ٧٠ .

(١) راجع : شرح المنار لابن طلك ص ٦٣ بحاشية الرهاوى .

(٢) أى : بقوله " معلوم " .

أى فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج به إلا المهمل ،
ومعلوم هو المخرج للمشارك ، فإنه موضوع لمعنى من المعانى
المختلفة على سبيل الإبهام على رأى ، فيكون مبهما من حيث
الذات . و الخاص لا يكون مبهما من حيث الذات .

(هكذا فى حاشية الرهاوى ص ٦٤)

(٣) آخر اللوحة رقم ١٠٦ من ب .

(٤) انظر هامش رقم ١ ص : ٤٥٩ من هذه الرسالة فى اختلاف العلماء

فى المطلق هل يدخل تحت الخاص أم لا ؟ .

(٥) واحتراز به أيضا عن المشترك كما قاله عبد العزيز البخارى فى كشف

الأسرار (١/٣١)

(٦) والجنس عند المناطقه كلى مقول على كثير مختلفين بالحقائق فى

جواب ما هو كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس .

والنوع كلى مقول على كثير مختلفين بالعدد دون الحقيقة فى جواب ==

النوع كرجل^(١) ، وخصوص الميم كزيد . وهذا لأن الخاص لما كان موضوعا لمعنى واحد ، والوحدة إما جنسية أو نوعية أو شخصية تناول الكل ، ولكن بالشخص أولى بهذا الاسم^(٢) من غيره بإحتمال الشركة فيه ، فيكون منفردا به بلا شركة غيره . ثم النوع أولى به من الجنس لا اختصاصه بأفراد أقل منه .

وإنما يكون الجنس والنوع من قبيل الخاص إذا كانا منكرين^(٣) أو معرفين لا للاستغراق^(٤) . إذ لو كانا معرفين للاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص ، للتناقض بين العام والخاص ، فلا يمكن أن يكون اللفظ خاصا و عاما ، وإن كانا بالحيثيين .

== ما هو كالإنسان بالنسبة الى زيد وعمرو .

(فتح الغفار ١٨/٠)

غير أن ابن ملك يقول إن المراد بالجنس والنوع ههنا هو في اصطلاح أهل الشرع حيث قال : " لما كان مقصود الفقهاء معرفة الأحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع جنسا خاصا ، كالإنسان ، فإنه مشتمل على الرجل والمرأة ، والحكم بينهما متفاوت واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا ، كالرجل ... "

(شرح المنار لابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٦٦ .
(٧) ساقط من نسخة ب ، والعثبت من أ وف .

(١) ومثل في التوضيح (٣٣/١) برجل و فرس .
وقال في التلويح : " قوله " أو باعتبار النوع كرجل و فرس " إشارة إلى النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس ، وقد لا يكون كالرجل . فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا إلى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة والإمامة والشهادة في الحد والقصاص ونحو ذلك . "

(٢) أى : باسم الخاص .

(٣) سياى حكم النكرة فى سياق النفي ص ٦٣٣ وحكم النكرة فى سياق الإثبات

ع: ٦٥٢ .

(٤) أى : وإنما يكون الجنس والنوع من قبيل الخاص إذا كانا منكرين ، أو معرفين بسلام العهد ، إذ اللام التى دخلت عليهما إما للاستغراق ، وإما للتميز .

وجعل الإنسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح أهل الفقه والأصول
دون أهل المنطق . وهذا لأن مقصود الفقهاء معرفة الأحكام
دون الحقائق . فإذا وجدوا لفظا واقعا على كثيرين مختلفين بالأحكام
جعلوه جنسا ، وإن كانوا متفقين في الحقيقة كالإنسان الواقع على
الرجل والأنثى والخنثى لاختلاف الأحكام ، فإن الرجل يصلح للنسوة
والإمامة الكبر والصفى والشهادة فى الحدود والقصاص والقضاء
وغير ذلك^(١) بخلاف المرأة . والخنثى يخالفهما فى بعض
الأحكام .

وأما أهل المنطق فمقصودهم معرفة حقائق الأشياء . فاعتبروا الاختلاف
بالحقيقة لكونه جنسا .

قوله : " يتناول المخصوص قطعا " ^(٢) أى : يتناول مدلوله على وجه
تنقطع ارادة غير مدلوله عنه بحيث لا يحتمل زيادة البيان ، لأنه بمن
فى نفسه لقطع احتمال غيره عنه . وتبين البين إثبات الثابت .
وهذا لأن البيان إما إثبات الظهور وهو الحقيقة أو إزالة الخفاء وهو لازمه .
فيقتضى سابقة الإجمال وهو منتف ، فلا يحتلته .

ويراد بكونه قطعيا معنيا : أحدهما ما يوجب اليقين القاطع لاحتمال
النقيض . والثانى أن يقطع احتمال غيره الناشئ عن دليل ^(٣) .

والمعنى الثانى أعم . وهولائق بالمراد ههنا ^(٤) . إذ الخاص
كما يكون للتواتر يكون لغيره ، فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الأول
ويطرد بالمعنى الثانى .

(١) آخر اللوحة رقم ٩٣ من أ .

(٢) لما فرغ المصنف من بيان تعريف الخاص ومحترزاته شرع فى بيان حكمه .

(٣) راجع التلويح والتوضيح (٣٥ / ١) ، حاشية الرهاوى على ابن ملك : ٦٧ ،

فتح الغفار ١٨ / ١ .

والقطع بالمعنى الأول يكاد أن يكون معدوما كما ذكره الشاطبى فى

المواقفات ، ونصه : " وجود القطع فيها (أى فى الأدلة الشرعية)

على الاستعمال المشهور معدوم فى غاية الندور ، أعنى فى آحاد الأدلة

... فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر ،

وإن كانت متواترة إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبيتها

ظنى ، والموقوف على الظنى لا بد أن يكون ظنيا ، فإنها تتوقف على نقل ==

.....

= اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعى أو العادة والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلى وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذرة . وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية فى أنفسها لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين ، وهذا كله نادر أو متعذر . (الموافقات ١/ ٣٦ ط ٢ دار المعرفة بيروت .)

وقد أثبت التفتازانى وجود القطع بهذا المعنى فى بعض الأدلة اللفظية حيث قال جواباً عن قول البعض أن الدليل اللفظى لا يفيد اليقين : " وتقرير الجواب أنه إن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع ، وإن أريد أنه لا شيء منها يقضى بالدليل المذكور لا يفيد ، لأننا لا نسلم أن الأمور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى . وقوله أما فى الموجودات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا : لا نسلم عدم التواتر فى الكل ، فإن منها ما هو متواتر لفظة كمعنى السماء والأرض ونحواً كقاعدة رفع الفاعل وصرفاً كقاعدة أن مثل ضرب فعل ماض . فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظى .

وقوله فى العدميات ، لأن منها على الاستقرار ، قلنا : منوع ، بل منها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الأمور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل .

والمقابل لا يستعمل الكلام فى خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه ، فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعيًا . ولو سلم عدم قطعية دلالة عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل ، فيجوز أن يضم قرينة قطعية الدلالة على أن الأصل هو المراد به .

وحيث لم يعلم قطعيًا أن الأصل هو المراد ، وإلا لزم بطلان فائدة التخاطب ، إذ لا فائدة إلا العلم بمعانى الخطاب ولوازمها ، وبطلان كون التواتر قطعياً لأنه غير انضم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعيًا وهى بلوغ روايته حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب . فإذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن التواتر قطعياً . (التلويح ١/ ١٢٩)

(٤) راجع التوضيح مع التلويح ١/ ٢٥ ، فتح الغفار ١/ ١٨ ، شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى عليه ص ٦٧-٦٨ .

ثم اختلف المشايخ في أن الخاص من الكتاب والسنة المتواترة هل يوجب القطع بالمعنى الأول ، أولا ، فعند مشايخ العراق والقاضي أبي زيد (١) بوجبه . (٢)

وعند مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ أبو منصور (٣) يوجب العمل بظاهره ولا يوجب اليقين ، (٤) لوجود احتمال المجاز . والقطع لا يتصور مع الاحتمال .

قال العراقيون : احتمال المجاز غير قادح في اليقين ، (٥) لأنه لم ينشأ عن دليل ، فلا يعيبه .

(١) انظر ترجمته ص : ١٨١

(٢) راجع تقويم الأدلثة لوحة رقم ٥١ (مخطوط) حيث قال : فإن قال قائل : فكذا أقول في الخاص إن حقيقته لا تثبت قطعاً ما لم يتبين أنه لم يرد به مجازه كالنصوص في زمن النهي صلى الله عليه وسلم ما يوجب بقاء الحكم قطعاً لاحتمال النسخ وإن لم يثبت النسخ بعد ، قلنا ليس به إن المجاز لا يثبت من الكلام إلا بإرادة المتكلم النقل إليه عما وضع اللفظ له ، والإرادة لا تثبت إلا بهمان من قبله أو دلالة الحال أو المرف ونحوها ، فإذا انعدمت دلالات الإرادة لم يثبت الناقل ، فلم يثبت النقل ، فبقيت الحقيقة قطعاً بلا احتمال

(٣) انظر ترجمته ص : ١٠٤ من هذا البحث .

(٤) وهذا رأى الفخر الرازي من الشافعية حيث قال في المحصول (١ / ٣ ق)
/ ٣١٩) . . . فثبت أن الدلائل اللفظية لا تغيد الاعتقاد الراجح
وانظر التوضيح (١ / ١٢٨)

(٥) قال ابن ملك : " فإن قلت : كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز ، قلت : الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعتمد ولا يمنع القطع . ألا ترى أن من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه بلام ، وإذا كان مائلاً لا بلام . "

(شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى ص ٦٨)
وقال الرهاوى : فهم من هذا الجواب أن الخاص لا ينافيه الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل . قيل هذا في غير خاص الكتاب والسنة ، إذ في الخاص منهما احتمال إرادة المجاز حال الخلوع عن القرينة منتف قطعاً .
وإلا كان ذلك تجهيلاً لا يقينا ، إذ لا يليق بمنصب الشرع أن يطلق لفظاً ==

وتحقيقه أن الاحتمال صفة اللفظ، وهو صلاحيته لأن يراد به غير الموضوع له . وإرادة الغير هو المحتمل . فقولنا " قطعاً " راجع إلى المحتمل ، لا إلى الاحتمال^(١) . فإن لفظ الأسد في قولك : رأيت أسداً يقبل إرادة الشجاع مجازاً ، فهذا هو الاحتمال ، وإرادته هي المحتمل .

فإذا قلنا الخاص يتناول المخصوص قطعاً أردنا بالقطع قطع المحتمل لتوقف ثبوته على الدليل^(٢) ولم يوجد . فينقطع إرادته لا محالة ، لا قطع الاحتمال ، إذ صلاحية اللفظ له باقية حتى إذا انقطع^(٣) ذلك الاحتمال أيضاً يسمى محكماً . فثبت أن القطع يجتمع مع الاحتمال دون المحتمل .

قوله : " ولهذا " أى : لأجل أن الخاص يتناول المخصوص قطعاً ولا يحتمل البيان لكونه بيناً في نفسه فرع علمائنا على ذلك الأصل أحكاماً كثيرة على عاداتهم في بناء الأحكام على أصولها ، فقالوا : المراد بالقروء^(٤) المذكورة في قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء^(٥)) الحيض^(٦) كما هو مذهب الخلفاء الراشدين دون الأَطهار ،

== يتبادر منه معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ معنى بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه . " (حاشية الرهاوى ص ٦٨)

- (١) آخر اللوحة رقم ٥٩ من ف .
- (٢) وهو القرينة (كذا في هامش ١)
- (٣) عبارة ب وف : " حتى لو انقطع أيضاً والمثبت من ١ .
- (٤) لا خلاف بين العلماء في أن عدة المطلقة التي تحيض ثلاثة قروء^x ،

ولكنهم اختلفوا في المراد بالقروء في هذه الآية هل هو الطهر ، بمعنى الأرضة التي بين الدمين أم الدم نفسه وهو الحيض .

وكلمة القروء في كلام العرب يطلق على حد سواء على الدم وعلى الأطهار . وفي لسان العرب : " قال أبو عبيد : القروء يصلح للحيض والطهر . . . الأقرء : الحيض ، والأقراء : الأطهار . وقد قرأت المرأة في الأمرين جميعاً . " (لسان العرب مادة قرأ)

وراجع : المغنى لابن قدامة ١٠٠/٨ ، أشرا الاختلاف في القواعد الأصولية ص ٧٠ وما بعدها . التفسير الكبير للرازي ٢/٣٦٥ .

ولذلك اختلفوا في المراد به في قوله تعالى : " . . . ثلاثة قروء " (

وسميت مذهب الحنفية أن المراد به الحيض استدلين بأن كلمة ثلاثة ==

كما هو مذهب مالك والشافعي (١) .

وذلك لأن الثلاثة اسم خاص وضع لعدد معلوم . فلو حملت القبر على الأطهار لانتقص العدد عن الثلاثة ، لأن الطهر الذي وقع الطلاق فيه محسوب من العدة عندهما ، وهو بعض الطهر ، ^{فمنقول} تنتقص العدة به وبالطهرين الآخرين . فيصير قرئين وبعضا ، فيلزم ترك العمل بالخاص (٢) .

لا يقال : لم قلتم أنه إذا احتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق يكون الواجب طهرين وبعضا ، بل الواجب ثلاثة ، لأن بعض الطهر طهر ، إذ المراد بالطهر أدنى ما ينطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا .

لأننا نقول : إن بعض الطهر ليس بطهر ، إذ لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق ، فيكتفى في الثالث ببعضه ، فإذا مضى منه شئ ينفي أن يحمل لها التزوج ، وهو خلاف الإجماع . ولأنه لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد ، فثبت أن المراد من الطهر الشرعي المتخلل بين دمي ترك .

وقول المصنف : * لأنها لا تزداد * أي : الأطهار لا تزداد ، أي على الثلاثة -

== في الآية اسم خاص ... الخ .

(٥) البقرة ٢٢٨ .

(٦) راجع بدائع الصنائع ٢/٤ ، وهو مذهب الإمام أحمد . (المغنى لابن

قدامة ١٠١/٨) وهذا آخر اللوحة رقم ١٠٧ من نسخة ب .

(١) راجع : الأم ١٩١/٥ ، بداية المجتهد ٧٥/٢ ، وهو رواية عن الإمام

أحمد . (المغنى ١٠١/٨)

ومن أدلتهم قوله تعالى : (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة) الطلاق أية ١ . أي فطلقوهن وقت عدتهن ، كما في قوله تعالى : (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) الأنبياء ، ٤٧ . والمراد به في يوم القيامة .

والطلاق المأمور به يكون في الطهر ، تدل على أنه وقت العدة .

(المجموع ١٨/١٣٠)

وقد فر النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية بهذا التفسير فيما روى عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم =

إجماعاً ليس بمستقيم ، لأن اختيار ابن شهاب ^(١) من أصحاب مالك أن الطهر الذي وقع فيه الطلاق لا يمتد به ، فيجب عليها العدة ثلاثة أطهار آخر كواكمل ، فلا يصح دعوى الإجماع . ^(٢)

فالأولسي أن يقال : الطهر الذي طلق فيه إن لم يحتسب من العدة تجب ثلاثة أطهار وبعض كما هو اختيار ابن شهاب ، فتلزم الزيادة على الثلاثة . وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي ^(٣) يجب طهيران وبعض ، فيجب الانتقاص عن الثلاثة . والثلاثة بمنزلة العليم لعدد معلوم لا يحتل غيره ، سواء كان أقل منه أو أكثر .

لا يقال : يجوز أن يذكر الثلاث ويراد به الأقل كما في قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) ^(٤) حيث أريد شهران وبعض ، مع أن أقل الجمع ثلاثة ، لأننا نقول : الأشهر اسم عام لا علم ، فيقبل المجاز بإرادة البعض ، كما في قوله تعالى : (إذ قالت الملائكة يا مريم) ^(٥) فإن المراد بالملائكة جهنم فقط . فأما أسماء الأعداد فلا يجوز فيه ذلك ، لكونها أعلاماً ، والأعلام لا يجري فيه المجاز . ^(٦)

== فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مره فليراجها ثم ليسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد ، وإن شاء طلق قبل أن يمس ، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء . (الحديث متفق عليه . سهل السلام ١٦٩/٣) وراجع : الأم للشافعي : ١٩١/٥ ، المغنى لابن قدامة ١٠١/٨ .

(٢) راجع : بدائع الصنائع ٤/٤٠٠٤ ، فتح القدير بشرح الهداية ٣/٢٧١ ، أصول السرخسي ١/١٢٨ .

(١) وهو ابن شهاب الزهري (١٢٤ هـ / ٥١ هـ) المكنى بأبي بكر ، من بني زهسرة قبيلة آمنة بنت وهب ، والددة النبي (ص) . وهو من شيوخ الإمام مالك ، وليس من أصحابه .

() انظر ترجمته في الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١/٩٧ .

(٢) قال النووي في المجموع (١٨/١٣٢) : " ... الزهري وحده قال : تعتد بثلاثة قروء سوى الطهر الذي طلقها فيه . "

(٣) ولهذا قال الشافعي في الأم (٥/٢٠٩) عن عائشة رضي الله عنها قالت :

إذا طعنن المطلقة في الدم من الحيضة الثالثة فقد برئت منه . "

(٤) سورة البقرة : ١٩٧ . (٥) أي بعض الثالث وهو العشر من ذي الحجة ،

(كما جاء في هامش أ) (٦) سورة آل عمران : ٤٥ . ==

واعترض بأنه لو أريد بالقسوة الحيض يلزم منه أيضا الزيادة على الثلاثة ، فيكون معارضا بالمثل . وذلك لأنه إذا أطلقها في الحيض لا تحتسب (تلك) ^(١) الحيضة إجماعا . ^(٢) فيجب ثلاثة أقراء وبمعنى ، واسم الثلاثة لا يحتمل ذلك .

وبأن دخول التاء في الثلاثة دليل على أن معدوده مذكرا كاعرف ، وهو الطهر ، إذ الحيض مؤنث ، فيراد به الأطهار دون الحيض . ^(٣) والدليل عليه قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) ^(٤) اللام للوقفت ، أى : لوقت عدتهن ، يعنى طاهرات من غير جماع . إذ أدنى درجة الأمر الإباحة . والطلاق في الحيض بدعة . فدل على أن (العدة) ^(٥) بالأطهار . ^(٦)

أجيب عن الأول أن ذلك الزيادة ثبت ضرورة وجوب التكميل ، فلا يعبا به ، إذ (الحيضة) ^(٧) الواحدة إجماعا لا تقبل التجزئة ، فوجب تكميل الأولى بالرابعة . والثابت لضرورة العمل بالمنصوص لا يعد زيادة . كتحلل الأطهار والحيض بين الثلاثة على اختلاف المذهبين .

وهذا الجواب ليس بذلك ، لأن الثلاثة اسم خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان بأى طريق كان .

فلا تقرب أن يقال : أحوال المسلمين محمولة على الصلاح . فالظاهر من حاله الإتيان بالمشروع وهو الطلاق ففى حالة الطهر والاحتراز عن محظور دينه وهو الطلاق فى الحيض .

(٧) يقول الكسانى فى بدائع الصنائع (٢٠٠٤ / ٤) : " ولا يلزم قوله تعالى (الصبح أشهر معلومات . البقرة : ١٩٧) أنه ذكر الأشهر والمراد منه شهران وبعض الثالث . فذكر القرء جائز أن يراد بها القرآن وبعض الثالث ، لأن الأشهر اسم جمع لا اسم عدد . واسم الجمع جاز أن يذكر ويراد به بعض ما ينتظمه مجازا . ولا يجوز أن يذكر الاسم الموضوع لعدد محصور ، ويراد به ما دونه لا حقيقة ولا مجازا ساقطة من ف والمثبت من أ وب .

(٢) يقول الشافعى رحمه الله فى الأم (١٩١ / ٥) : " ولو طلقت حائضا لم تكن

مستقبلة عدتها إلا بعد الحيض . " وانظر المجموع ١٨ / ١٣٤ .

(٣) هذا من أدلة القائلين بأن المراد به الأطهار . (انظر بداية المجتهد ٢ / ٧٦ .

(٤) الطلاق : ١ (٥) ساقطة من ف والمثبت من أ وب . ==

وعن الثاني أن الحيضة وإن كانت مؤنثا ولكن لفظ القرء ذكر، فروعى جانب اللفظ مع جواز الأمر الآخر، لأن عادة العرب شاعت فى أن - المعدود إذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا أو بالعكس فوجهان، لكن اعتبار اللفظ عندهم أولى من اعتبار المعنى. (١)

والمراد من قوله تعالى: "لعدتهن" أى: قبل عدتهن، إذ الطلاق ساهى عليها بدليل قراءة ابن عباس (٢) فإنه روى سفيان (٣) عن عمرو بن دينار (٤) أن ابن عباس قرأ "فطلقوهن قبل عدتهن" (٥)

(٦) انظر هذا الدليل من القائلين من أن المراد بها الأطهار فى هامش

رقم ١ ص ٤٦٨ .

(٧) فى أ وب: "حيضة" والثبت من ف .

(١) قال الكسانى فى بدائع الصنائع (٢٠٠٥/٤): "وأما قوله: أدخل الهاء فى الثلاثة فتعم، لكن هذا لا يدل على أن المراد هو الطهر من القروء، لأن اللفة لا تمنع من تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبرو والحنطة، فيقال: هذا البر وهذه الحنطة، وإن كانت البر والحنطة شيئا واحدا. فكذا القرء والحيض أسماء للبدن المعتاد، وأحد الاسمين مذكور وهو القرء، فيقال: ثلاثة قروء، والآخر مؤنث وهو الحيض، فيقال: ثلاث حيض..."

(٢) وهو الصحابى عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو العباس القرشى الهاشمى ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، توفى سنة ٦٨ هـ. (أسد الغابة: ٢/٢٩٠)

(٣) وهو سفيان بن عيينة بن أبى عمران ميمون الهلالى أبو محمد الكوفى .

قال ابن حبان فى الثقات: كان من الحفاظ المتقنين، وأهل الورع والدين .
ومات رحمه الله سنة ١٩٨ هـ .

(تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ، دار صادر بيروت، ج ٤/ص ١١٢)

(٤) وهو عمرو بن دينار أبو محمد الجمعى، مولا ههم اليمنى الصنعانى .

قال عبد الله بن أبى نعيم: ما رأيت أحدا قسط أفقه منه . وقال شعبة: ما رأيت فى الحديث أثبت منه .

ومات سنة ١٢٦ هـ. (شذرات الذهب: ١/١٧١) .

وقال الزهرى (١) و قتادة (٢) : " تطلقها لقبل عدتها " . (٣)
وروى ابن طاوس (٤) عن أبيه (٥) قال : وجه الطلاق أن يطلقها قبيل
عدتها ، قلت : وما قبيل العدة ؟ قال : (طاهرة) (٦) من غير
جماع . (٧) فدل على أن العدة بالحيض .

- (٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ، باب وجه الطلاق (٣٠٢/٦)
- (١) وهو ابن شهاب الزهرى . تقدمت ترجمته ص : ٤٦٩
- (٢) وهو قتادة بن النعمان بن زيد بن عامر بن سواد بن ظفر بن الخزرج ،
ابن عمرو بن مالك بن الأوس الأنصارى الأوسى ثم الظفري : وكنيته
أبو عمرو .
شهد العقبة وبدرا وأحدا والمشاهد كلها مع النبي صلى الله
عليه وسلم . وتوفي سنة ٢٣ هـ .
(أسد الغابة لابن الأثير : ٣٩١/٤)
- (٣) أخرج عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى و قتادة عن ابن المسيب قال :
يطلقها لقبل عدتها طاهرا . وإن أحب تركها حتى تخلو عدتها ،
وإن شاء طلقها عند كل طهر تطلقه .
(المصنف ، باب وجه الطلاق : ٣٠٢/٦)
- (٤) وهو عبد الله بن طاوس بن كيسان اليماني ، أبو محمد الأنباوى (سيأتى
قريبا ترجمة أبيه طاوس) وروى عن أبيه طاوس وعطاء وعمر بن شعيب
وعلى بن عبد الله بن عباس ومحمد بن إبراهيم وغيرهم .
وعنه ابنه طاوس ومحمد وعمر بن دينار وغيرهم . مات سنة ٣٢ هـ .
(تهذيب التهذيب : ٢٦٢/٥)
- (٥) وهو طاوس بن كيسان اليماني أبو عبد الرحمن الحميرى الجندى
مولى بحمير بن ريسان من أبناء الفرس .
وروى عن العبادلة وأبي هريرة وعائشة وغيرهم . وعنه ابنه
عبد الله وهب بن منبه وسليمان التيمي وسليمان الأحول
وأبو الزبير والزهرى .
مات سنة إحدى و قيل سنة ست ومائة . (المصدر نفسه ٨/٥ - ٩)
- (٦) ساقطة من ف والمثبت من أ وب .
- (٧) أخرج عبد الرزاق في مصنفه باب وجه الطلاق عن ابن جريح
عن ابن طاوس عن أبيه أنه كان يقول : وجه الطلاق
أن يطلقها طاهرا من غير جماع . وإذا استبان
حملها .
(المصنف : ٣٠٢/٦)

وقال في الكشف: ^(١) معنى الآية " مستقبلات لعدتهن " كما تقول لثلاث بقين من الشهر مستقبلات لثلاث .

والدليل عليه قوله تعالى (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن) ^(٢) جعل العدد بالأشهر خلفا عن العدد بالحيض ، فتكون العدة به وهو الأصل ^(٣) . وقد قال عليه السلام : " دعى الصلاة أيام اقراءك . " ^(٤) وهي الحيض . وقال عليه السلام : " طلاق الأمة ثنتان ، وعدتها حيضتان . " ^(٥) ولم يقل : طهران . ^(٦)

قوله : " والفصل والصح إلى آخره " أي : لأجل الأصل المذكور وهو أن الخاص لا يحتمل البيان قال علماؤنا أيضا إن الفصل والمسح لفظان : كل واحد منهما وضع لفعل معلوم وهو الإسالة والإصابة في آية الوضوء ، وهي قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم . . . الآية) ^(٧)

(١) انظر الكشف للزمخشري (١١٧/٤) حيث قال : " فطلقوهن لعدتهن " فطلقوهن مستقبلات لعدتهن ، كقولك : أتيتك الليلة بقيت من المحرم ، أي : مستقبلات لها .

(٢) سورة الطلاق : ٤ .

(٣) انظر بدائع الصنائع : ٢٠٠٤/٤

(٤) تقدم تخرجه ص : ١٩ من هذا البحث .

(٥) رواه الدارقطني في سننه (٣٨/٤) وقال : نا الحسين بن اسماعيل

نا علي بن شعيب ، ونا عثمان بن جعفر اللبان ، نا محمد

ابن اسماعيل الأحمد قالا : نا عمر بن شبيب الصلي ، نا عبد

الله بن عيسى بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عطية العوفى

عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان .

ثم قال : نا أبو بكر النيسابورى ، نا سعدان بن نصر وأحمد

بن منصور قالا : نا عمر بن شبيب بإسناد مثله . تفرد به عمر

بن شبيب مرفوعا ، وكان ضعيفا ، والصحيح عن ابن عمر ما رواه

سالم ونافع من قوله .

وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٣٦٩/٧) وذكر أن الصحيح أنه

موقوف على ابن عمر . وانظر سبل السلام ٢٠٦/٣ ونيل الأوطار ٢٧/٧ .

فتعليق جواز الوضوء بالنية كما قاله الشافعي رحمه الله ^(١) لقوله عليه السلام : "الأعمال بالنيات" ^(٢) أو بالقياس على التيمم ،

==

- (٦) انظر بدائع الصنائع : ٢٠٠٤/٤
 (٧) سورة المائدة من آية ٦ . وتعام الآية : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق واسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين . الآية .
 (١) اختلف الفقهاء في الوضوء هل تشترط فيه النية أم لا ؟ . ذهب الحنفية إلى عدم اشتراط النية لصحة الوضوء كما سيتضح ذلك في كلام الشارح .

وأما الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة فذهبوا إلى أن النية شرط لصحة الوضوء .
 واستدلوا بالكتاب والسنة والقياس .
 أما الكتاب فقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم . سورة المائدة : ٦) لأن معناه فاغسلوا وجوهكم للصلاة ، وهذا معنى النية . كما يقال : إذا لقيت الأمير ، أي له ، وإذا رأيت الأسد ، أي : منه .

وأما السنة فقوله عليه السلام : "إنما الأعمال بالنيات" . فنفي أن يكون له عمل شرعي بدون النية .
 وأما القياس فلأنهما طهارة من حدث تستباح بهما الصلاة ، فلم تصح بلا نية كالتييمم .

راجع : المجموع شرح المذهب : ٣١٣/١ ، المغنى لابن قدامة : ٨٢/١ وما بعدها ، بداية المجتهد : ٨/١ .

- (٢) رواه البخاري وسلم عن علقمة .
 وإنما الأعمال بالنيات . . . الحديث .

وسلم بلفظ : إنما الأعمال بالنية .

(صحيح البخاري ، باب بدء الوحي ، ٢/١ ، مطبعة مطابع الشعب ، سنة ١٣٧٨ هـ
 وصحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، ١٥١٥/٣ ، تحقيق فؤاد عبد الباقي .)

وبالتسمية كما قاله الظاهرية ، (١) وقيل هو قول مالك رحمه الله ، (٢)
بقوله عليه السلام : " لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى " . (٣)

(١) اختلف العلماء في حكم التسمية في الوضوء .

ذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والمالكية وأحمد
في إحدى الروايتين عنه إلى أنها سنة من سنن الوضوء .
(المجموع : ٣٤٧/١ ، الهداية : ١٩/١ ، المغني لابن قدامة : ٧٦/١)
وذهب الظاهرية وإسحاق بن راهوية وإحدى الروايتين
عن أحمد بن حنبل إلى أنها واجبة (المجموع : ٣٤٦/١ ،
المغني : ٧٦/١)
واستدلوا بحديث أبي هريرة أنه عليه السلام قال : لا صلاة
لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله تعالى .
رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه . (نيل الأوطار : ١٦٥/١)
وقال الشوكاني في نيل الأوطار (١٦٧/١) : " والأحاديث
تدل على وجوب التسمية في الوضوء ، لأن الظاهر أن النفس
للصحة ، لكونها أقرب إلى الذات وأكثر لزوما للحقيقة
فهي تلزم عدمها عدم الذات ، وما ليس بصحيح لا يجزى
ولا يقبل ولا يعتد به . "

وقد استدل الإمام النووي من الشافعية بعدم وجوب التسمية
في الوضوء بقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم) وغيرهما من النصوص الواردة في بيان
الوضوء ، وليس فيها إيجاب التسمية .

ولأنه عبادة لا يجب في آخره ذكر ، فلا يجب في أولها
كالطواف .

(المجموع : ٣٤٧/١)

وحمل الحنفية الحديث الذي استدل به القائلون بوجوبها على
نفي الفضيلة .

(انظر الهداية : ١٩/١)

(٢) لم أجد في كتب المالكية نسبة هذا القول إلى الإمام مالك .
وقد حكى النووي أن هناك رواية عن مالك أنها بدعة .

(المجموع : ٣٤٦/١)

وأما ابن رشد فقد ذكر أن قوما ذهب إلى وجوب التسمية واستدلوا
بالحديث الذي ذكره الشارح وقال : إن هذا الحديث لم يصلح عند أهل ==

وبالترتيب كما قاله الشافعى رحمه الله أيضا ^(١) لقوله عليه السلام : لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ، فيفسل ^(٢) وجهه ثم يديه . ^(٣) وكلمة " ثم " للترتيب .

== النقل . وقد حمل بعضهم على أن المراد به النية ، وبعضهم حملاه على التدب... (بداية المجتهد : ١٦/١)

(٣) انظر تخريجه فى هامش رقم ١ فى ص : رقم : ٤٧٥
(١) ذهب الشافعية إلى وجوب الترتيب فى الوضوء ، وهو قول الإمام الشافعى الجديد ، وفى قوله القديم أنه إن نسي الترتيب جاز .

والمشهور هو الأول .
وبه قال أحمد ، وقال ابن قدامة : لم أر عنه خلافا .
وحكى أبو الخطاب رواية أخرى عن أحمد أنه غير واجب ، وهذا مذهب مالك وأصحاب الرأى .

واستدل الفريق الأول أن فى آية الوضوء قرينة تدل على أنه أريد بها الترتيب ، فإنه أدخل مسحاً بين مفسولين ، والمرب لا تقطع النظر عن نظيره إلا لفائدة ، والفائدة هنا للترتيب .

ولأنه عبادة يشتمل على أفعال متفاوتة يرتبط بعضها ببعض ، فوجب فيها الترتيب كالصلاة والمج .

ومن أدلة الفريق الثانى هو ما فى الشرح ، وهو من أدلة الحنفية .

راجع : المجموع : ٤٤١/١ ، المغنى لابن قدامة : ١٠٠/١ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٦٠ من نسخة ف .

(٣) وقد جاء هذا الاستدلال فى فتح العزيز شرح الوجيز (٣٦٠/١) وقال العسقلانى فى تلخيص الحبير (٣٥٨/١ بهامش المجموع) : " لم أجده بهذا اللفظ ، وقد سبق الرافعى إلى ذكره هكذا ابن السمعانى فى الاصطلاح . "

وقال النووى : إنه ضعيف غير معروف ... (المجموع : ٤٤٦)
وقد استدل فى (المصدر نفسه : ٤٤٤/١) بآية الوضوء : " قالسوا وفيها دالتان : أحدهما التى ذكرها المصنف وهى أن الله تعالى ذكر مسحاً بين مفسولات وعادة العرب إذا ذكرت أشياء متجانسة ==

وبالولاء كما قاله مالك وابن أبي ليلى ^(١) والشافعي في القديم ^(٢) لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم الموالاة ^(٣) - لا يكون عملا به - أى : بالخاص .
فقوله : " تعليق جواره " مبتدأ ، وقوله : " لا يكون عملا بالخاص " خبره . ^(٤)

== وغير متجانسة جمعت المتجانسة على نسق ثم عطفت غيرها لا يخالفون ذلك إلا لفائدة ، فلولم يكن الترتيب واجبا لما قطع النظر عن نظيره . . . الدلالة الثانية أن مذهب العرب إذا ذكرت أشياء وعطفت بعضها على بعض تبتدىء الأقرب فالأقرب لا يخالف ذلك إلا لقصود ، فلما بدأ سبحانه بالوجه ثم اليدين ثم الرأس ثم الرجلين دل على الأمر بالترتيب .

(١) وهو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى بن بلال الأنصارى ، الكوفى ، ولد سنة ٧٤ هـ ، أخذ عنه الشعبي ، وسفيان الثوري وغيره ، وكان فقيها مجتهدا ومن أصحاب الرأي ، تولى الفتيا والقضاء بالكوفة ، وتوفي سنة ١٤٨ هـ (الفتح المبين : ١ / ٩٩)

(٢) ذهب الإمام مالك إلى أن الموالاة فرض مع الذكر ومع القدرة ساقطة مسع النسيان ومع الذكر عند المذرم لم يتفاحش التفاوت .
(انظر بهداهة المجتهد : ١ / ١٦)

وإلى وجوب الموالاة ذهب الشافعي في القديم حيث قال صاحب المذهب : " ويوالى بين أعضائه ، فإن فرق تفريقا يسيرا لم يضر ، لأنه لا يمكن الاحتراز منه ، وإن كان تفريقا كثيرا وهو بقدر ما يجف الماء على العضوفى زمان معتدل ففيه قولان : قال فى القديم لا يجزيه ، لأنها عبادة يبطلها الحدث ، فأبطلها التفريق كالصلاة . وقال فى الجديد يجزيه ، لأنها عبادة لا يبطلها التفريق القليل فلا يبطلها التفريق الكثير كفرقة الزكاة .
(المذهب بشرح المجموع : ١ / ٤٥١)

وبه قال الحنابلة حيث قال ابن قدامة : " وهي واجبة عند أحمد ، نص عليها فى مواضع ، وهذا قول الأوزاعى وأحمد قولى الشافعى ، قال القاضى : ونقل حنبل عن أحمد أنها غير واجبة .
(المغنى لابن قدامة : ١ / ١٠٢)

وبعد وجوبها قالت الحنفية كما سيتضح ذلك فى الشرح .
(٣) جاء فى حديث ابن عمر وأبي بن كعب أنه صلى الله عليه وسلم توضأ على الولا ، وقال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به .

انظر هذا الحديث فى نيل الأوطار للشوكانى : ١ / ٢١٨ .

(٤) انظر من المغنى ص : ٤٤٧ من هذا الكتاب .

و تقديره : تعليق جواز الوضوء بما ذكرنا لا يكون عملاً بالخاص ، لأنسه ساكت عنه لا بياناً له لكونه بيناً في نفسه ، بل تكون زيادة عليه بخبر الواحد ، وذلك لا يجوز لكونه نسخاً .

وكذلك أيضاً قال علماءنا بأن الطواف المأمور به بقوله تعالى (وليطوفوا) ^(١) فعل خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت ، والركوع والسجود المأمور بهما بقوله تعالى (اركعوا واسجدوا) ^(٢) ككل واحد منهما خاص وضع لمعنى معلوم ، إذ الركوع هو الميلان عن الاستواء ، يقال : ركعت النخلة إذا مالت ، وركع البعير إذا طأطأ رأسه ، وركع الشيخ إذا انحنى من الكبر . والسجود وضع الجبهة على الأرض ، " فتقييد جوازها " أى : جواز الطواف والركوع والسجود بما عداها ، أى بما عدا مجرد الدوران والميل وضع الجبهة على الأرض من الطهارة ^(٣) .

(١) الحج : ٢٩

(٢) الحج : ٧٧

(٣) ذهب الشافعية والمالكية ورواية عن أحمد إلى اشتراط الطهارة لصحة الطواف .

ومن أدلتهم ما يذكره الشارح من قوله عليه السلام : " الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى قد أحل لكم فيه الكلام ، فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير " .

رواه الترمذى والنسائى نحوه ، قال الترمذى : روى هذا الحديث عن ابن عباس موقوفاً ولا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن السائب .

(الجامع الصحيح لابن سورة ، تحقيق فؤاد عبد الباقي ، ٢٩٣/٣ ، سنن النسائى : ١٧٦/٥ ، ط : ١ : سنة ١٣٨٣ هـ مطبعة مصطفى البابى الحلبي .)

وجه الاستدلال أن لفظ الصلاة في الحديث له محلان متنازعان : محمل شرعي ومحمل لغوي . فإذا حمل على المحمل الشرعي فمعناه الطواف يشبه الصلاة في الثواب واشتراط الطهارة ، وإذا حمل على المحمل اللغوي فمعناه أن الطواف يشبه الصلاة لوقوع الدعاء في الطواف .

فرجح هذا الفريق الوجه الأول فقالوا باشتراط الطهارة فيه . راجع : تحفة المحتاج : ٧٢/٤ ، الخرشي : ٣١٩/٢ ، المغنى : ٣٤٣/٣ .

أى : فى الطواف بقوله عليه السلام : " الطواف بالبيت صلاه (١) .
 والطائفة (٢) ، أى : فى الركوع والسجود واعتدال الأركان
 وهو إتمام القيام بينهما ، والقعدة بين السجدين لحديث الأعرابي ،
 وهو قوله عليه السلام : " قم فصل فإنك لم تصل " (٣) . - " ترك
 العمل به " أى : بالخاص .
 فقوله : " فتقييد جوازها " مبتدأ ، وقوله : " ترك العمل به " خبره .

وترك العمل بالخاص لا يجوز بخبر الواحد (٤) .
 وهذا ما يتعلق بحل الكتاب .

==

ونذهب الحنفية إلى عدم اشتراطها له ، بل قالوا إنها واجبة
 من واجبات الطواف .
 واستدلوا بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) فلا يجوز تقييده
 بخبر الواحد .

راجع : بدائع الصنائع : ١١٠٢/٣ .

(١) تقدم تخرجه ص : ٣٩٨ من هذا الكتاب .

(٢) ذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة إلى أن -
 الطائفة واجبة فى الركوع والسجود والاعتدال من
 الركوع والجلوس بين السجدين .

قال الإمام النووي : وبهذا كله قال مالك وأحمد وداود .

راجع : المجموع : ٤١٠/٣ ، المغنى لابن قدامة : ٣٦٠/١ ،
 بداية المجتهد : ١١٦/١ .

والى ذلك ذهب أبو يوسف من الحنفية .

(انظر الهداية : ٢٦١/١) عدم

ونذهب أبو حنيفة ومحمد إلى فرضية الطائفة . ومن أدلتها -
 ما ذكره الشارح .

انظر فتح القدير شرح الهداية : ٢٦١/١ .

وقال فى ص : ٢٦٢ فى المصدر نفسه من نفس الجزء : " ثم القومة والجلسة
 سنة عندهما ، وكذا الطائفة فى تخريج الجرجانسي ،

وفى تخريج الكرخي واجبة حتى تجب سجدة السهو بتركها ساهيا . . =

واعترض عليه من وجوه .
 الأول أن نفي الطواف مجمل (١) لأن مجرد الطواف غير مبرر
 إجماعاً . فإنه قدر بسبعة أشواط (٢) و شرط فيه الابتداء
 من الحجر الأسود (٣) . ويجب إعادة طواف الجنب .

==

(٣) تقدم تخرجه ص : ٣٩٨ من هذا البحث .

(٤) أى : لأنه نسخ عندهم .

انظر : المبسوط : ١٩/١ .

(١) جاء هذا الكلام في المجموع (١٨/٨) حيث قال النووي : " ثبت
 في صحيح مسلم من طريق جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال في آخر حجته : " لتأخذوا عني مناسككم " قال أصحابنا
 ففي الحديث دليلان : أحدهما أن طوافه صلى الله عليه
 وسلم بيان للطواف المجمع في القرآن ، والثاني قوله
 صلى الله عليه وسلم : لتأخذوا عني مناسككم " يقتضي وجوب
 كل ما فعله ، إلا ما قام دليل على عدم وجوبه . . . "

(٢) قال النووي في المصدر نفسه (٢٠/٨) : " فشرط الطواف
 أن يكون سبع طواف ، كل مرة من الحجر الأسود إلى
 الحجر الأسود . ولو بقيت خطوة من السبع
 لم يحسب طوافه ، سواء كان باقياً في مكة المكرمة
 أو أنصرف عنها وصار في وطنه ، ولا يجبر شي منه
 بالدم ولا بغيره ، بخلاف عندنا . "

ذهب الحنفية إلى أن الركن في الطواف أربعة أشواط حيث
 قال ابن الهمام في فتح القدير (٣٩٠/٢) ونصه : والركن
 في الطواف أربعة أشواط ، فما زاد إلى السبعة واجب ،
 نص عليه محمد رحمه الله . . . "

(٣) تقدم في كلام النووي من الشافعية أن من شرط الطواف أن يكون سبعاً ،
 كل مرة من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود .

وقد حكى ابن الهمام خلاف الحنفية فيما بينهم في ذلك : حيث قال :
 واقتتاح الطواف من الحجر سنة ، فلو افتتحه من غيره أجزأ وكبره
 عند عامة المشايخ . . . ونص محمد في الرقيات على أنه لا يجزيه
 فجعله شرطاً . . . ولو قيل إنه واجب لا يبعد ، لأن المواظبة
 من غير ترك مرة دليله ، فيأثم به ويجزيه . . . "

(فتح القدير : ٣٩٠/٢ ، وانظر العناية : ٣٥٥٥/٢ .

والعريان والطواف المنكوس . (١)

فلو كان مجرد الطواف مرادا لخرج عن العهدة بدون هذه الشرائط .
فثبت أنه مجمل ، فيلحق خبر الطهارة ببيان به .

أجيب بأن التقدير بالسبعة ثبت بالتواتر ، ولهذا لا يجوز النقص
عنها عند الشافعي ، (٢) لكن علمائنا قالوا : يحتمل كون التقدير
بـه للإكمال ، أو للاعتداد ، فيثبت القدر المتيقن وهو كونه شرطاً
للإكمال . ولو كان شرطاً للاعتداد فالأكثر يقوم مقام الكل .

وأما الابتداء من غير الحجر فنحن من يقول بأنه معتد به ولكنه مكروه . (٣)

ولكن سلم أنه غير معتد به كما ذكر محمد ، (٤) فذلك لما روى أن -
ابراهيم جعل الحجر علامة لافتتاح الطواف . فما أداه قبله لا يعتد به ،
كذا في المبسوط . (٥)

ولكن بهذا الجواب لا تزال الشبهة ، لأن هذه أيضاً زيادة على النص بخبر
الواحد .

(١) أما في طواف الجنب فقد تقدم عند الجمهور اشتراط الطهارة فيه ،
فيجب إعادة طواف الجنب .

وتقدم أيضاً عند الحنفية وجوب الطهارة فيه . وقال الكاساني : " وإن -
كانت الطهارة من واجبات الطواف فإذا طاف من غير طهارة فما دام
بمكة تجب عليه الإعادة ، لأن الإعادة جبر له بجنسه . . . إلن أن -
قال : وإن لم يعد ورجع إلى أهله فعليه الدم ، غير أنه -
إن كان محدثاً فعليه شاة ، وإن كان جنباً فعليه بدنه . . . "

بدائع الصنائع : ١١٠٢/٣ .

وأما في طواف العريان فظاهر .

وأما في طواف المنكوس فذهبت الحنفية إلى عدم الاعتداد به ، حيث
نص عليه في العناية على الهداية (٣٥٥/٢)

غير أن السرخسي قال : ولو طاف بالبيت منكوساً بأن استلم الحجر
ثم أخذ على يسار الكعبة وطاف كذلك سبعة أشواط عندنا يعتد بطوافه
في حكم التحلل ، وعليه الإعادة ما دام بمكة . فإن رجع إلى أهله
قبل الإعادة فعليه الدم . (المبسوط : ٤٤/٤)

وإلى عدم صحته ذهبت الشافعية حيث قال الإمام النووي في شرح الإيضاح
(ص : ٢٤٢) : " والأمر الثاني أن يجعل في طوافه البيت عن يساره
كما سبق بيانه . فلو جعل البيت عن يمينه ومرت من الحجر الأسود
إلى الركن اليماني لم يصح طوافه . "

والأشبه أن يقال : الطواف في نفسه ليس بمجمل ، لكونه معلوما .
وإنما الإجمال في حق المبالغة ، وابتداء الفعل . وذلك لأن الأمر
صدر بصيغة التطوف ، وتأخر التفعيل للتكلف والمبالغة .
وذلك يحتمل كونه من حيث العدد ، (وهي من حيث الإسراع) (١)
في المشي ، فالتحقق خبر العدد والابتداء ، لأنه يصلح لبيان إجماله .
فأما خبر الطهارة فلا يصلح لذلك ، لأنه ليس بمجمل في حقها ، لأن الطسواف
لا يحتمل الطهارة ، وصار كالسح مجمل في حق المقدار . (٢)
فالتحقق فعل النبي صلى الله عليه وسلم بيانا لإجماله دون التثنية ،
لأن اللفظ لا يحتطه .
وأما وجوب إعادة طواف الجنب والمريان والطواف المنكوس فليتمكن النقصان
الفاحش فيه ، لا لعدم الجواز . كوجوب إعادة صلاة أدبت مع الكراهة .
ولهذا ينجبر بالدم بلا إعادة لورج (٤) ، كنجار نقصان الصلاة بالسجدة .
الاعتراض الثاني أنه إذا ثبت عدم جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ،
فلم يكتف بالوجوب في بعض الصور ، كتعديل الأركان دون البعض كالنية
والترتيب وأخواتها ، ومن أين وقع الفرق ؟
أجيب بأنه قد وجد المانع من القول بوجوب النية وأخواتها في الوضوء ،
وهو لزوم المساواة بين التبعين مع التفرقة بين الأصلين . فإن الوضوء
أحط رتبة من الصلاة ، لكونه شرطيا تابعا لها . (٥)

(٢) انظر هامش رقم ٢ ص ٤٨٠ من هذا البحث .

(٣) انظر هامش رقم ٣ ص : ٤٨٠ من هذا البحث .

(٤) انظر هامش رقم ٣ ص : ٤٨٠ من هذا البحث .

(٥) أي : كذا في المبسوط ملخصا (المبسوط : ٤٦/٣)

(١) جاء في هامش أما يلي : " لو قال : ومن حيث الابتداء لكان أولى . "

(٢) أن خبر الواحد يصلح لبيان المجمل كما في مسح الرأس في آية الوضوء عند الحنفية ، فجاء خبر الواحد لفعل النبي صلى الله عليه وسلم مبينا لإجماله ، وهو ما روى المفيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه .

(راجع : الهداية بشرح فتح القدير : ١٥/١ .)

(٣) أي : لا يسن التثنية في المسح كما يسن في الغسل . (شرح فتح القدير : ٢٧/١)

فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا به في مكمل الصلاة يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الأصل ، ^(١) كذا في الكافي . ^(٢) وزاد في الكشف ^(٣) : وشبهوا هذا بأن غلام الوزير لا بد أن يكون أدنى حالا من غلام الأمير ، لكون الوزير أدنى رتبة من الأمير . وهذا الجواب ليس بقوى ، إذ يلزم منه أن لا يكون نفس الوضوء فرضا ، وإلا يلزم المساواة بين الفرع والأصل وهو الصلاة ، ويلزم كون الوزير مساويا للأمير . وكذا يلزم أن لا يكون التيمم والنية فيه فرضيين ، والا يلزم كون الخلف ومكمله مساويا للأصل وفوق مكمله . ويلزم كـون نائب الوزير و غلام نائبه مثل الأمير . وكذا يلزم بعينه في الصلاة والصوم والزكاة مع الإيمان . ^(٤)

لا يقال : قد دلت النصوص في هذه المواضع على فرضيتها ، فلا يلزم شي مما ذكرت .

لأننا نقول : المراد منه بأن ما ذكرتم ما نعلم للوجوب لا يصلح للمنع إذا كان مقتضى موجودا . ولهذا لم يظهر أثره في هذه المواضع . وعمل مقتضى عمله . فكذا إذا وجد مقتضى للوجوب في النية وأخواتها يجب القول به . وما ذكرتم من المانع لا يصلح للمنع . فوجد مقتضى سالما عن المانع ، فيعمل عمله .

وبهذا يظهر ضعف الجواب الذي ذكرتم . ولما أحس صاحب الكشف بضعف هذا الجواب سكت عن تضعيفه ، وقال : الأقرب إلى التحقيق أن ذلك لتفاوت درجات الدلائل . فإن الأدلة السمعية أربعة أنواع :

(٤) انظر هامش رقم ١ ص : ٤٨١ من هذا البحث .

(٥) أي : لأن الوضوء فرض لغيره ، إذ هو شرط ، والشرط أتباع . ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس . والصلاة فرض لعينه . راجع : كشف الأسرار : ٨٤/١ .

(١) أي : قلنا بالسنة في مكمل الوضوء إظهارا للتفاوت . (المصدر نفسه)

(٢) انظر المصدر نفسه (٨٤/١) (٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) جاء في هامش أ ما يلي : يعني يلزم من الجواب المذكور أن لا يكون الصلاة =

قطعي الثبوت والدلالة ، كالنصوص المتواترة ، وظنيتها كأخبار الأحاديث التي مفهومها ظني ، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كآليات المؤولة ، أو بالعكس ^(١) كأخبار الأحاديث التي مفهومها قطعي .

فبالأول ^(٢) ثبت الفرض . وبالثاني ^(٣) الاستحباب والسنة . وبالثالث ^(٤) والرابع ^(٥) الوجوب ، ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله ^(٦) .

فخبر التعديل من القسم الرابع ^(٧) لأنه عليه السلام أمر الأعرابي بالإعادة ثلاثاً ، فقال له مرة : ارجع فصل فانك لم تصل ، ثم علمه ^(٨) .

ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال . فإذا كان ظنيا يثبت به الوجوب ^(٩) .

ولهذا قال أبو حنيفة فيه : أخشى أن لا تجوز صلاته ^(١٠) .

وكذا خبر الطهارة وهو قوله : * ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ^(١١) .

من هذا القسم لتأكده بالنون ^(١٢) المؤكدة .

فأما قوله عليه السلام : الأعمال بالنيات ^(١٣) فمن القسم الثاني ، لأن معناه أما شواب الأعمال أو اعتبارها ، فيكون مشترك الدلالة ^(١٤) .

== والصوم والزكاة فرضا ، والا يلزم المساواة بين الصلاة والايان وبين الفرع وهو الصلاة وأخواتها .

(١) أي : قطعي الدلالة ظني الثبوت .

(٢) أي : قطعي الثبوت والدلالة .

(٣) أي : ظني الثبوت والدلالة .

(٤) أي : قطعي الثبوت وظني الدلالة .

(٥) أي : ظني الثبوت وقطعي الدلالة .

(٦) انظر كشف الأسرار : ٨٤/١ مع تفسير في الأسلوب .

(٧) وهو ظني الثبوت قطعي الدلالة .

(٨) انظر تخريجه ص : ٣٩٨ من هذا البحث .

(٩) انظر كشف الأسرار : ٨٤/١ .

(١٠) المصدر نفسه .

(١١) تم البحث عنه في كتب الحديث فلم أجده بعد .

(١٢) آخر اللوحة رقم ٦١ من ف . (١٣) تقدم تخريجه ص : ٤٧٤ من هذا البحث .

(١٤) قال السرخسي جوابا عن الاستدلال بهذا الحديث : * فان المراد أن شواب

العمل بحسب النية ، وبه نقول . * (المبسوط : ٧٢/١)

وكذا خبر التسمية ^(١) لأنه معارض بقوله عليه السلام : " من توضأ وسمى كان طهوراً لجميع أعضائه ، ومن توضأ ولم يسم كان طهوراً لما أصابه " ^(٢) . فلم يبق قطعاً الدلالة . كيف واستعمال مثله شاع في نفى الفضيلة ^(٣) . وكذا دليل الموالاة ^(٤) ، إذ المواظبة لا تدل على الركبة ، فإنه عليه السلام كان يواظب على العضضة والاستنشاق ، ولا يدل على ذلك .

(١) وهو قوله عليه السلام : " لا وضوء لمن لم يسم الله .

انظر تخرجه ص : ٤٧٥ من هذا البحث .

وقد حمل الحنفية هذا الحديث على نفى الفضيلة حيث قال صاحب الهداية : " والمراد به نفى الفضيلة .

(الهداية بشرح فتح القدير : ١٩/١)

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني عن مجاهد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من توضأ وذكر اسم الله تطهر جسده كله ، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله لم يتطهر الا موضع الوضوء " .

(سنن الدارقطني : ٧٤/١)

قال صاحب سبل السلام : وهو ضعيف .

(سبل السلام : ٥٢/١)

وأخرجه البيهقي عن شقيق بن سلمة عن عبد الله بن مسعود قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا تطهر أحدكم فليذكر الله ، فإنه يطهر جسده ، فإن لم يذكر اسم الله على طهوره لم يطهر الا ما مر عليه الماء . . . الحديث .

قال : وهذا ضعيف ، لا أعلمه : رواه عن الأعشى غير يحيى بن هاشم ، ويحيى بن هاشم متروك الحديث .

(السنن الكبرى للبيهقي : ٤٤/١ ، باب التسمية على الوضوء .)

وانظر نصب الراية ٧/١ .

(٣) انظر الهداية بشرح فتح القدير : ١٩/١ .

وخبر الترتيب (١) معارض بما روى أنه عليه السلام نسي مسح رأسه
 في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه . (٢)
 فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة (ثبت) (٣) بها
 السنة دون الوجوب . (٤)
 وفيه بحث يأتي إن شاء الله تعالى . (٥)

(٤) انظر ص : ٤٧٧ من هذا البحث .، بهامش رقم ٣ .

(١) تقدم ذلك ص : ٤٧٦ من هذا البحث .

(٢) لم أجده في كتب الحديث التي قرأتها .
 ولكن قد أخرج ابن أبي شيبة وعبد الرزاق معناه من الآثار كما يلي :
 أخرج ابن أبي شيبة عن مغيرة عن إبراهيم قال : إذا نسي أن يمسح
 رأسه وفي لحيته بلل فذكر وهو في الصلاة ، فإن كان في لحيته
 بلل فليمسح رأسه .

وعن عبد الملك عن عطاء قال : إذا نسي مسح رأسه فوجد في لحيته
 بللا أجزأه أن يمسح به رأسه .

وعن هشام عن الحسن وعن الأعشى عن إبراهيم مثله .

وعن يونس عن الحسن في قوله في الرجل يذكر في الصلاة أنه لم يمسح
 رأسه وفي لحيته بلل ، قال : يمسح رأسه من بلل لحيته .

وعن قتادة عن خلاص فيما يعلم حماد عن علي قال : إذا توضأ الرجل فنسي
 أن يمسح برأسه فوجد في لحيته بللا أخذ من لحيته فمسح رأسه .

(مصنف ابن أبي شيبة : ٢٢-٢١/١ باب : إذا نسي أن يمسح رأسه فوجد
 في لحيته بللا .)

وأخرج عبد الرزاق في باب : الرجل يترك بعض أعضائه ، عن معمر عن عمرو

ابن عبيد عن الحسن قال : من نسي شيئا من أعضائه في الوضوء فلا يعد

الوضوء ، جفّ الوضوء أو لم يجف ، وليفسل الذي ترك ، ويميد الصلاة .

وعن أبي بكر بن محمد بن أبي سبرة عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب

قال : من ترك من مواضع الوضوء شيئا فليعد الذي ترك ثم

ليعد الصلاة ، وإن كان مثل الشعر .

(المصنف : ٣٥-٣٦/١)

(٣) في ب : " ثبت " والمثبت من أوف .

(٤) انظر ص : ٤٨٤ من هذا البحث . وكشف الأسرار : ٨٤/١ .

(٥) انظر ص : ٤٩٠ .

والاعتراض الثالث أورد بعض الشافعية بأن أكثر هذه العبارات التي جعلوها دليلاً مشتركاً للإلزام ، لأن الصوم الثابت بقوله تعالى : (ثم أتوا الصيام) ^(١) وبقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام) ^(٢) ليس إلا نفس الإسك . فيكون خاصاً . فلو التحقت النية به يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد . فلا تكون النية فيه فرضاً بل واجباً ، فيعتد الصوم بدونها .

وكذا الصلاة اسم لأفعال معلومة وأركان مخصوصة . فاشتراط النية فيها بخبر الواحد نسخ الكتاب به فلا يجوز . وكون الصلاة فرضاً لعينها والوضوء لغيرها لا اعتبار له ، إذ الكلام في أن الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لا تجوز . فلا معنى لكون أحد الفرضين أقوى أو أضعف .

وأيضاً يلزم على أصلهم ^(٣) كون القعدة الأخيرة واجباً لا فرضاً لثبوتها بخبر الواحد ، وهو : إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك . ^(٤)

ولا يقال : إن آية الصلاة مجتمعة ، فالسنة تبينها إما قولاً أو فعلاً . فوجوب القعدة الأخيرة والنية في الصلاة وغير ذلك مدلول عليها بالكتاب إجمالاً ، إذ الخصم يمنع الإجمال .

ويجوز هذا الدليل في سائر الأحكام بأن يقول : النية والترتيب فرض في الوضوء بالكتاب إجمالاً والسنة بيان له . وتعيين الفاتحة فرض بالكتاب ، والسنة تبينه ، إذ لم يرو أنه عليه السلام اكتفى على غير الفاتحة ولا ترك الطمأنينة والطهارة في الطواف وغير ذلك .

والتقسيم الذي ذكره صاحب الكشف ^(٥) وجمل خبر : إنما الأعمال بالنيات من قبيل الثبوت والدلالة لا يدفع شيئاً بما أورد به على أصلهم ^(٦) من أن النية -

(١) البقرة ، من آية رقم ١٨٧ . (٢) البقرة ، من آية رقم ١٨٣ .

(٣) أي : على أصل الحنفية . (كذا بهامش ١)

(٤) انظر هامش ص : ٣٩٨ من هذا البحث .

(٥) انظر ص : ٤٨٤ من هذا البحث .

(٦) أصل الحنفية . (كذا في هامش ١)

فى الصلاة والصوم والقعدة الأخيرة تجب أن تكون واجبة لا فريضة . إذ لم يثبت شيء من ذلك بقطعي الثبوت والدلالة ، ليكون فرضا وهو قائل به .
فالمسألة بحالها والأصل بحاله . " انتهى ما قاله . (١)

والجواب أن يقال : إنما جعلنا النية شرطا فى الصلاة والصوم بقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) (٢)
فإنه جعل الإخلاص الذى هو عبارة عن النية حالا للعابدين والأحوال شروط ، لا بقوله عليه السلام : الأعمال بالنيات . والزيادة على الكتاب جائزة بالكتاب . فاندفع به جميع (ما ذكرتم) (٣)

فإن قيل : فعلى هذا ينبغى أن تجب النية فى الوضوء ، لأن الله مأمور به . فيكون عبادة .

قلنا : نقول بوجهه ، فإن النية شرط ، ليكون الوضوء قرينة وعبادة ، ولكن الكلام فى أنها هل هي شرط لكونه مفتاحا للصلاة . فعندنا لا تشترط ، لأن كونه مفتاحا لها يستفنى عن وصف القرينة لاستعمال المطهر طمعا على ما عرف فى موضعه ، على أنه ليس بعبادة مقصودة . (٤)

(١) لم أهتم إلى أى كتاب من كتب الشافعية الذى فيه هذا الكلام ، والله أعلم .

(٢) سورة : البينة : هـ

(٣) فى ف : " ما ذكر " والمثبت من أ و ب .

(٤) راجع شرح فتح القدير على الهداية حيث قال ابن الهمام فيه : " سلمنا أن كل عبادة بنية ، والوضوء لا يقع عبادة بدونها ، وبذلك قضينا عبادة الحديث . وليس الكلام فى هذا ، بل فى أنه إذا لم ينو حتى لم تقع عبادة سببا للشواب فهل يقع الشرط المعتبر للصلاة حتى تصح به . ليس فى الحديث دلالة على نفيه ولا إثباته . فقلنا نعم ، لأن الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته ، فكيف حصل المقصود . وصار كستر العورة وباقي شروط الصلاة لا يفتقر اعتبارها إلى أن تنوى ، فمن ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان . "

(فتح القدير : ٢٨/١)

وذكر ابن الهمام فى المصدر نفسه (٢٨/١) محل الخلاف بين الحنفية

والشافعية حيث قال : " إن الوضوء لا يقع بلا نية إلا بالفعل مع الفعلة

والذهول ، إذ الفعل الاختيارى لا بد فى تحقيقه من القصد إليه . =

وأما الكلام في القعدة الأخيرة ففي رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه ليس بفريضة حتى تتم الصلاة بدونها .

وإلى هذه الرواية أشار في الهداية بقوله : " ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الأولى والثانية والقراءة فيها ، وكل ذلك واجب ، وفيها السجدة . " (١)
فلا يلزم على هذه الرواية ما ذكره . (٢)

ولئن سلمنا أنه (٣) فرض كما هو المشهور (٤) (غير) (٥) أن قوله تعالى (أقيموا الصلاة) (٦) مجمل في حق ما يتم به الصلاة ، -

== إذا قصد الوضوء أو رفع الحدث أو استباحة ما لا يحل إلا به ^{فإنه لا يتحقق} كان منويًا ، حتى أن صورة الخلاف بيننا وبين الشافعي في نحو من دخل الماء مدفوعًا أو مختارًا لقصد التبريد أو مجرد قصد إزالة الوسخ ، ووقع مثل هذه الحالات له صلى الله عليه وسلم قد لا يتحقق ، ولو تحقق في بعضها لا ينفي السنية ، لأنها لو لم تقترب بالترك أصلاً كان واجباً .

(١) الهداية : ٣٦٠/١ بنصه .
وعلق صاحب العناية على هذا الكلام بقوله : " وقوله : " وكل ذلك " أي : كل المذكور من القعدة الأولى والثانية والقراءة فيهما واجب فيها سجدة . واعترض بأن إطلاق الواجب على القعدة الأخيرة سهو ، لأنها فريضة تفسد الصلاة بتركها . وأجيب بأن المراد بتركها تأخيرها بالقيام إلى الخامسة ، فإن في التأخير نوع ترك وتأخير الركن يوجب السجدة .
وفيه نظر : لأنه يتمشى بأن يكون المراد بالواجب الفرض والواجب ، وبالترك التأخير والترك . وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز في موضعين .

وقيل يحمل كلامه على رواية الحسن عن أبي حنيفة ، قال تجوز صلاته إذا رفع رأسه من السجدة ، أي : تتم صلاته بدون القعدة الأخيرة . .
(العناية على الهداية : ٣٦٠/١)

(٢) آخر اللوحة رقم ٩٧ من أ .

(٣) أي : القعود .

(٤) المشهور عند الحنفية أن القعدة الأخيرة فرض من فروض الصلاة .

انظر الهداية بشرح فتح القدير : ١٩٣/١ .

(٥) ساقط من أ و ب والمثبت من ف .

(٦) سورة النساء ٧٦

ان لم يعرف بأن إتمامها بأى شيء يقع . فاحتاج إلى البيان .
وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : " إذا قلت هذا أو فعلت هذا
فقد تمت صلاتك " . (١)

فالفريضة تثبت بالكتاب ، والخبر الواحد لحق ببياننا لمجمله ، على أن
إتمام الصلاة فريضة وهو معلى بالقعدة .

ولا يجرى هذا الدليل في سائر الأحكام . فإن أمر القراءة (٢) ليس
بمكمل حتى يجعل الخبر بياننا له . وكذا سائر النصوص المذكورة .
وقد يجوز أن يكون النص مجملا في حق حكم دون آخر ، كآية المسح بمكمل
في حق المقدار دون غيره .

ولقائل أن يقول : صاحب الهداية قد استدل بقوله عليه السلام :
" إنما الأعمال بالنيات " (٣) لكون النية شرطاً في الصلاة . (٤) فهو محتاج إلى
الفرق .

ويظهر ذلك أن ما ذكره صاحب الكشف أن خبر : " إنما الأعمال
بالنيات " من قبيل ظنى الثبوت والدلالة (٥) ليس كذلك .
فإنه لو كان (٦) من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية
شرطاً في الصلاة به . وصاحب الهداية تبع في ذلك شمس الأنعمية .
فإنه ذكر في مبسوطه كذلك . (٧)

xxxxxx

-
- (١) انظر هامش ص : ٣٩٨ من هذا البحث .
(٢) وهو قوله تعالى : (فاقرءوا ما تيسر من القرآن .) سورة :
(٣) انظر تخريج ص : ٤٧٤
(٤) راجع الهداية : ١٨٥/١ .
(٥) انظر كشف الأسرار : ٨٤/١ .
(٦) آخر اللوحة رقم ١١١ من ب .
(٧) انظر المبسوط : ١٠/١ .

قال رحمه الله :

((ومن ذلك قوله تعالى (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ^(١) بدأ بفعل الزوج وسماء طلاقاً ثم زاد عليه فعل المرأة وسماء افتداء .

وتحت الزيادة أو الافراد بالذكر تقرير ما كان ، فكان بيانياً بأن فعل الزوج في هذه الحالة هو الذي مر ذكره مرة ، فجعله نسخاً في هذه الحالة لا يكون عملاً به .

وذكر الطلاق بحرف الغاء في قوله تعالى (فإن طلقها) ^(٢) - وأنه خاص للوصل والتعقيب - عقيب الخلع ، تصريح بأن المختلفة يلحقها صريح الطلاق .

وكذا قوله تعالى (أن تبثوا بأموالكم) ^(٣) الصق المال بالابتغاء ، وأنه خاص للطلب ، وذلك يتحقق بالعقد الصحيح . فتأخير وجوب العمل عن الطلب إلى زمان استيفاء المطلوب لا يكون عملاً به .

والفرض والكتابة خاص في التقدير ، وضمير المتكلم في قوله تعالى : (قد علمنا ما فرضنا .) ^(٤) فمن لم يجعل المهر مقدراً شرعاً ، وجعله موكولاً إلى رأى الزوجين فقد ترك العمل بالخاص . ^(٥)))

أقول :

" ومن ذلك " أى : من قبيل الخاص " قوله تعالى (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ^(٦) .

والمقصود منه إثبات أن الخلع طلاق عندنا . ^(٧)

- | | |
|-------|--|
| (١) | البقرة : ٢٢٩ . |
| (٢) | البقرة : ٢٣٠ . |
| (٣) | النساء : ٢٤ . |
| (٤) | الأحزاب : ٥٠ . |
| (٥) | هذا من المعنى من أوب وج . |
| (٦) | البقرة : ٢٢٩ . |
| (٧) | هذا الخلاف فيما إذا خالهما بغير لفظ الطلاق ولم ينوه . قال ابن قدامة في المعنى (٢٢٩ / ٧) في بيان محل الخلاف : " وهذا الخلاف فيما إذا خالهما بغير لفظ الطلاق ولم ينوه . فأما إذا بذلت له العوض على فراقها فهو طلاق لا اختلاف فيه . وإن وقع بغير لفظ الطلاق = |

كما هو مذهب عامة الصحابة (١) لا فسخ كما هو مذهب الشافعى (٢).
 وأثر الخلاف يظهر فى انتقاص العدد (٣) ولحوق صريح الطلاق بالمختلفة (٤).
 استدل الشافعى بأن النكاح عقد يحتمل الفسخ لعدم الكفاءة ، وخيار
 المتيق والبلوغ عندكم . فيفسخ بالتراضى بالخلع كالبيع (٥).

== مثل كنايةات الطلاق ، أو لفظ الخلع والمفاداة ونحوهما ونوى به
 الطلاق فهو طلاق أيضا ، لأنه كناية نوى بها الطلاق فكانت
 طلاقا ، كما لو كان بغير عوض . . .

قال السرخسى فى المبسوط (١٦٩/٦) : " والخلع تطليقة بائنة
 عندنا . "

وراجع : الهداية بشرح فتح القدير (٥٨/٤) مع العناية عليه ،
 بدائع الصنائع : ١٨٩١/٤ .

وهو أحد قولى الشافعى ورواية عن أحمد ، وبه قال مالك .
 راجع : المذهب بشرح المجموع (١٤/١٧) ، المغنى : ٣٢٨/٧ ،
 الخرشي : ١٣/٤ ، بداية المجتهد : ٥٩/٢ .

(١) انظر شرح فتح القدير على الهداية : ٥٨/٤ .
 وقال الكسانى فى بدائع الصنائع (١٨٩١/٤) : " وهو منروى
 عن عمرو وعثمان رضي الله عنهما . "
 وراجع المجموع : ١٥/١٧ .

(٢) قال النووى فى المجموع (١٥/١٧) : " وإن خالعهما بلفظة الخلع ولم ينوبه
 الطلاق ففيه قولان : "

أحدهما وهو قوله فى القديم أنه فسخ ، وبه قال ابن عباس وعكرمة
 وطاوس وأحمد وإسحاق وأبو ثور . واختاره النذرو والمسمودى ،
 لأنه نوع فرقة لا تثبت فيه الرجعة بحال فكان نسخا ، كما لو
 اعتقت الأمة تحت عهد ففسخت النكاح . فعلى هذا لا ينقص
 به عدد الطلاق ، بل لو خالعهما ثلاث مرات وأكثر حلت له قبيل
 زوج .

والثانى أنه طلاق ، وبه قال عثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وابن
 سمود

والقول بأنه فسخ هو إحدى الروايتين عن أحمد رحمه الله .

انظر المغنى : ٣٢٨/٧ .

(٣) انظر بدائع الصنائع : ١٨٩١/٤ حيث انتقص عدد الطلاق بالخلع عند
 ولم ينقص عدد الطلاق بالخلع عند القائلين بأنه فسخ . x الحنفية .

انظر المجموع : ١٥/١٧ .

وتمسك المصنف لاثبات المذهب بقوله تعالى (فان خفتم ^(١)) أى : علمتم
أو ظننتم ، وهو خطاب للحكام ، (أن لا يقيما ^(٢)) أى : الزوجان ،
(حدود الله) ^(٣) أى : حقوق الزوجية بسبب النشوز ، (فلا جناح عليهما ^(٤))
أى : لا اثم عليه فيما أخذ ، إن كان النشوز من جانبها ، ولا عليها فيما أعطت .
يعنى لا يكون دفعها إسرافا ولا أخذه ظلما .

وجه التمسك بها أنه تعالى بدأ فى أول الآية بفعل الزوج حيث قال : (الطلاق
مرتبان) ^(٥) أى : التطلق ^(٦) الشرعى تطليقة بعد أخرى على التفريق دون
الجمع . والإرسال دفعة فإنه بدعى ، ولم يرد به حقيقة التثنية ،
بل التكرير كقوله تعالى (ثم ارجع البصر كرتين ^(٧)) ، نحو : لبيك
وسعديك . ^(٨)

وقوله تعالى : (فإسأك بمعروف أو تسريح بإحسان ^(٩)) تخيير للأزواج
بعد أن علمهم كيف يطلقون بين إسأك كهن بحسن العشرة أو القيام بواجبهن
وبين التسريح بالجميل بأن يؤدى حقها ويخلص سبيلها .

(٤) قال ابن الهمام فى فتح القدير (٨٢ / ٤) : " المختلعة يلحقها
صريح الطلاق عند نسأ . "

(٥) وقد استدل النووى فى المجموع (١٥ / ١٧) لذلك بقوله : " لأنسه
نوع فرقة لا تثبت فيه الرجعة بحال ، فكان فسخا ، كما لو أعتقت
الأمه تحت عهد ففسخت النكاح . "

(١ ، ٢ ، ٣ ، ٤) وهو قوله تعالى : (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن
يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون .)
سورة البقرة : ٢٢٩ .

(٥) البقرة : ٢٢٩ .

(٦) آخر اللوحة رقم ٦٢ من ف .

(٧) سورة الطلک : ٤ .

أى : كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين .

انظر الكشاف : ٣٦٦ / ١ .

(٨) انظر المصدر نفسه .

(٩) البقرة : ٢٢٩ .

وقيل معناه الطلاق الرجعى مرتان . إذ لا رجعية بعد الثلاث . (١)
فيكون المراد بالمرتين حقيقة التثنية .

"ثم زاد عليه" أى : على فعل الرجل فعل المرأة ، وسماه اقتداء^(٢)
حيث قال تعالى (فيما اقتدت به)

"وتحت الزيادة" أى : تحت زيادة الله تعالى فعل المرأة على فعل
الرجل ، "أو الأفراد" أى : وتحت أفراد الله تعالى فعل المرأة
بالذكور بقوله " اقتدت " تقرير ما كان ، وهو فعل الزوج الذى هو
الطلاق ، لأن الزيادة مقررة للمزيد عليه . ولأنه لما جمعها إلى قوله :
" أن يقيما " ثم خص جانبها مع أنها لا تخص بالاعتداء^{تخلص} إلا بفعل
الزوج كان بياناً بطريق الضرورة ، بأن فعل الزوج فى هذه الحالة وهي حالة
الخلع ، وهو الذى مرّ ، أى : سبق مرة ، أى : فى أول الآية ، وهو
الطلاق .

ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق كما فى قوله تعالى (وورثه أبواؤه
فلاسه الثلث .) (٣)

فصار كأنه صرح بأن فعله فى الخلع طلاق^(٤) " فجعله " أى : جعل
الخلع الثابت^(٥) بالاعتداء " نسخاً " كما جعله الشافعى " فى هذه
الحالة لا يكون عملاً به " أى : بهذا الخاص المنطوق^(٦) بل يكون
رفعاً له . (٧)

(١) راجع تفسير الكشاف : ٣٦٦/١ وما بعدها .

(٢) البقرة : من آية رقم ٢٢٩ .

(٣) النساء : من آية رقم ١١ .

(٤) راجع : كشف الأسرار (٩٠/١) وما بعدها .

قال السرخسى فى أصوله (١٣١/١) : " ومن ذلك قوله تعالى :
الطلاق مرتان (إلى قوله تعالى (فلا جناح عليهما فيما اقتدت به)
ففى الإضافة إليها ثم تخصيص جانبها بالذكور بيان أن الذى يكون من
جانب الزوج فى الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره
وهو الفسخ ، فجعل الخلع فسخاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وجعله
طلاقاً كما هو موجب هذا الخاص يكون عملاً بالمنصوص . "

(٥) آخر اللوحة رقم ٩٨ من نسخة أ .

(٦) أى : الخاص المنطوق حكماً وهو الطلاق . (كذا فى كشف الأسرار (٩١/١) =

لا يقال : لو كان الخلع طلاقا لصارت التطبيقات أربعاً في سياق الآية ، لأن المراد بقوله (الطلاق مرتان) بيان الشرعية لا الوقوع .^(١) والآية نزلت في الخلع ، فلا يكون بياناً للطلاق على ما . وقول الشافعي بأن النكاح يحتمل الفسخ غير مسلم بعد تمامه . ولهذا لا يفسخ بالهلال قبل التسليم . والطك الثابت ضروري . فلا يظهر إلا في حق الاستيفاء .^(٢) وأما الفسخ بعدم الكفاءة وغيرها فهو فسخ قبل التمام . وكان في معنى الامتناع .^(٣) فأما الخلع فيقع بعد التمام^(٤) فلا يجعل فسخاً بل طلاقاً . قوله : " وذكر الطلاق بحرف " الفاء في قوله : فان طلقها إلى آخره " ، المطلوب منه إثبات أن الصريح يلحق البائن عندنا .^(٥) وعند الشافعي لا يلحقه .^(٦) وإنما يتحقق الخلاف في المختلفة والمطلقة على ما ، إذ لا بينونة^(٧) فيما سواهما عند .

-
- (٧) راجع : كشف الأسرار : ١٩١/١ وأصول السرخسي : ١٣١/١ .
 (١) أي : بدليل أنه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذلك أن يكون الطلاق متعددًا بتعدد الذكر ، فكذلك ههنا . (كشف الأسرار : ١٩١/١)
 (٢) انظر هذا الجواب في العناية على الهداية : ٥٩/٤ .
 (٣) أي : الامتناع عن الإتمام ، وكذلك في خيار العتق والبلوغ . (المصدر نفسه)
 (٤) أي : والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه ، ولكن يحتمل البقاع في الحال ، فيجعل لفظ الخلع عبارة عن رفع العقد في الحال . (كذا في المصدر نفسه .)
 (٥) آخر اللوحة رقم ١١٢ من ب .
 (٦) تقدم أن نقلنا كلام ابن الهمام ص : ٤٩٢ من أن المختلفة يلحقها صريح الطلاق عند الحنفية .
 وراجع فتح القدير شرح الهداية : ٨٢/٤ .
 (٧) قال النووي في المجموع (٢١/١٧) : " إذا خالع امرأته لم يلحقها ما بقي من عدد الطلاق ، سواء قلنا الخلع طلاق أو فسخ " .
 (٨) انظر : المجموع : ١٥/١٧ و ١٠٥ .

وتسك الصنف بالآية بأن الله تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الفاء حيث قال (فإن طلقها) .
 " وانه " أى : حرف الفاء خاص وضع للموصل والتعقيب (٢) ، فذكره عقيب الخلع تصريح بأن المختلعة يلحقها صريح الطلاق ، وصار معنى الآية : " فإن طلقها بعد الخلع " .
 ذكر فى الكشف بأن : " هذا مشكل ، فإنه ذكر فى التأويلات أن هذه الآية رجعت الى قوله تعالى (الطلاق مرتان) (٤) أى : فإن طلقها بعد التطبيقين أخرى . وذكر فى الكشف (٥) أن معناه " فإن طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله تعالى (الطلاق مرتان) واستوفى نصابه ، أو فإن طلقها مرة ثالثة بعد المرتين ، فهما وصلاه بالآية الأولى . وكذا فى عامة التفاسير .

-
- (١) البقرة : ٢٣٠ .
 (٢) قال الهذوى فى بيان معانى حروف العطف (١٢٨ / ٢) : " ولما قلنا ان وجوه العطف تنقسم على صلاته فلا بد من أن يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب ."
 قال الشارح عبد العزيز البخارى : " لا بد من أن يكون الفاء لمعنى اختص به فى أصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل إذ لم يوضع له لفظ آخر ، والاشتراك خلاف الأصل . " (كشف الأسرار : ١٢٨ / ٢)
 (٣) انظر كشف الأسرار : ٩٢ / ١ . (٤) البقرة : ٢٢٩ .
 (٥) انظر الكشف (٣٢٧ / ١) ونصه : " فإن طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله تعالى : " الطلاق مرتان " واستوفى نصابه ، أو فإن - طلقها مرة ثالثة بعد المرتين ."
 (٦) البقرة : ٢٢٩ .
 (٧) منها تفسير البحر المحيط (٢٠٠ / ٢) حيث قال : " فإن طلقها : بمعنى الزوج الذى طلق مرة بعد مرة ، وهو راجع الى قوله : أو تسريح بإحسان " لأنه قال : فإن سرحها التسريحة الثالثة الباقية من عدد الطلاق ، قاله ابن عباس وقتادة والضحاك ومجاهد والسدى ... "

ثم المراد من قوله : " فإن طلقها " إما بيان مباشرة الطلقة الثالثة إن كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى (أو تسريح بإحسان) ^(١) على ما روى - أبو رزین العقيلي ^(٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال : أو تسريح بإحسان . ^(٣)

أو بيان الشرعية كما ذهب إليه العامة .
وعلى الوجهين يجب وصله بأول الأيمه لا بالخلع ، فلا يبقى التمسك به في المسألة ، كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب فيسي الحكم والشرعية ، لأنه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملاً بالفاء ، وإنها ثابتة بالإجماع .

(١) البقرة : ٢٢٩

(٢) وهو لقيط بن صبرة ، وهو لقيط بن عامر بن صبرة بن عبد الله ابن المنتفق بن عامر بن عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر ابن صعصعة أبو رزین العقيلي .

وقال ابن عبد البسر : وقد قيل أن لقيط بن عامر غير لقيط بن صبرة وليس بشي .

وقال عبد الفني بن سعيد : أبو رزین العقيلي هو لقيط بن عامر بن المنتفق وهو لقيط بن صبرة .
(انظر ترجمته في تهذيب التهذيب : ٤٥٦ / ٨)

(٣) أخرجه البيهقي في سننه من طريق خالد بن عبد الله واسماعيل بن زكريا وأبي معاوية عن اسماعيل ابن سميع عن أبي رزین أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم : " الطلاق مرتان " فأين الثالثة ؟ .

قال : فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان .
وقال البيهقي بعد ذلك : وروى عن قتادة عن أنس رضي الله عنه وليس بشي .

(سنن البيهقي ، كتاب الطلاق والخلع : ٣٤٠ / ٧)

وأخرجه عبد الرازق عن الثوري عن اسماعيل عن أبي رزین قال : جاء رجل فقال : يا رسول الله : أسمع الله يقول : الطلاق مرتان " فأين الثالثة ؟ ، قال : التسريح بإحسان .

(المصنف : ٣٣٧ / ٦ - ٣٣٨)

وكذا الخلع متصور مشروع قبل الطلقتين . فمرفنا أن موجب حرف الفاء ساقط . وأنها لمطلق العطف . (١)

ولأنه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب الفاء لصار عدد الطلاق أربعة ، لأنه تصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع . والخلع مرتبة على الطلقتين . وذلك خلاف النص والإجماع . (٢)

ثم قال : (٣) وأجاب الإمام البرغرى (٤) في طريقته عن هذا بأن بيان الطلقة الثالثة في قوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له) (٥) لا في قوله تعالى : (أو تسريح بإحسان) (٦) . وإن قوله تعالى (فيما افتدت به) (٧)

ينصرف إلى الطلقتين المذكورتين في أول الآية . لا أنه بيان طلقة أخرى ، لأنه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج . فكانه قيل : فلا جناح عليهما فيما افتدت به . في الطلاقين المذكورين ، ثم رتب على الافتداء الثالثة . فلا يلزم منه كون الطلاق أكثر من الثلاث . ويبقى النص حجة من الوجوه الذي ذكرنا .

(١) انظر كشف الأسرار : ٩٢/١ .

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) أي : صاحب كشف الأسرار (٩٢/١)

(٤) بعد تتبع كتب التراجم لم أجد بعد ترجمة لهذا العلم .

وأما البرغرى فلعلمه منسوب إلى مدينة " برغرى " .

قال صاحب معجم البلدان : قال علي ابن الحسن السموودي

: مدينة البرغرى على ساحل بحر مانطس ، وهو

بحر متصل بخليج القسطنطينية . وأرى أنهم

في الاقليم السابع . وهو نوع من الترك .

والقوافل متصلة بهم إلى بلاد خوارزم وأرض

خراسان

(انظر معجم البلدان : ٣٨٥/١)

وكذلك لم أهتم إلى مكان فيه نسخة من الكتاب المسمى إليه فسي

الشرح .

وانظر نقله في كشف الأسرار : ٩٢/١ .

(٥) سورة البقرة من آية رقم ٢٣٠ .

(٦) سورة البقرة من آية رقم ٢٢٩ . (٧) من الآية نفسها .

وإلى هذا أشار في الأسرار أيضا ^(١) ، إلا أنه مع بُعد عن سياق النظم ومخالفته لأقوال المفسرين لا يستقيم ههنا ، لأننا لو حطنا على هذا الوجه لم يبق حجة في المسألة الأولى . وقد بينا في تلك المسألة أن المراد منه الخلع لا الطلاق على ما بدليل سبب النزول .

فالأولى أن يتمسك في المسألة بما رواه أبو سعيد الخدري ^(٢) وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ^(٣) ، وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره ^(٤) انتهى ما قاله ^(٥) .

-
- (١) لم أجده في مخطوط " الأسرار في الأصول والفروع " لأبي زيد الدبوسي ، المصور من مكتبة أحمد الثالث رقم : ٢/٧٢٩ ، محفوظ في مكتبة مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى تحت رقم : ١٦٨ . اللهم إلا في نسخة أخرى التي لم أهد إلى مكان فيه نسخة منها . والله أعلم . وانظر نقلا منه في كشف الأسرار : ٩٢/١ .
- (٢) وهو سعد بن مالك بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي ، أبو سعيد . صاحب جليل ، من ملازم النبي صلى الله عليه وسلم ، ولد سنة ١٠ ق هـ ، وتوفي سنة : ٧٤ هـ . وله : ١١٧٠ حديثا .
- (٣) انظر : تهذيب التهذيب : ٤٧٩/٣ . الأعلام : ٨٢/٣ . قال ابن قدامة في شأن هذا الحديث : " لا نعرف له أصلا ولا ذكره أصحاب السنن " . (المغني : ٣٣١/٧)
- وقد أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (٨١/٥) ما يلي : عن الأعرج عن إبراهيم قال : إذا طلق الرجل امرأته واحدة بائنا وقع عليه طلاقه ما كانت في العدة .
- وعن قتادة عن ابن المسيب في الرجل يطلق امرأته طلاقا بائنا ثم يتبعها بطلاق في عدتها قال : يلحقها طلاقه ما كانت في العدة .
- (٤) راجع المبسوط : ١٧٢/٦ .
- (٥) انظر كشف الأسرار : ٩٢/١ .

وفيه مناقشة ، فإنه يمكن أن يقال إنه لا نسلم أن ما ذكره الإمام البرغرى
بمبدأ عن سياق النظم ، بل الأمر على العكس . لأنه جعل أية
الخلع معترضة . وإيصال قوله " فإن طلقها " بأول الكلام وانفصاله
عن الأقرب وهو الافتداء أبعد منه ، مع أن الغاء يقتضى الوصل والتعقيب .

ولئن سلمنا بأن قوله " فإن طلقها " متصل بقوله " الطلاق مرتان " .
فلا منافاة أيضا ، لأن الافتداء عبارة عن تخليص نفسها بشي .
وإنما يحصل لها ذلك من قبل الزوج . فلا بد من فعل من قبله .
ولم يذكر له فعل آخر غير ما سبق . فيكون الصادر منه هو
الطلاق . (١)

فكل خلع طلاق ولا ينعكس كليا . ولما ثبت أن الخلع طلاق وهو لا يكون
إلا بمال ، فيصدق أن الخلع طلاق بمال ، فلا منافاة (٢) بين الخلع
والطلاق بمال وإن كان بينهما فرق من وجه آخر . (٣) ويصح التمسك
فى المسألة الأولى .

فالحاصل أن الطلاق لما كان أعم ، فقد يكون بمال أو غيره . وقد يكون بائنا
رجعيا . والبائن قد يكون بالخلع أو بغيره .
والحمل (٤) على هذا الوجه أبلغ ، لمكون فيه بيان جميع (٥) أنواع
الطلاق . ومقصودنا أن الطلاق قد يكون بالخلع وقد يكون بغيره . فإذا -
اتصل قوله : " فإن طلقها " بأول الكلام فيجد وجوب جواز وقوع الطلاق
عقيب الخلع ، وهو المطلوب . وإن لم يقد وجوب وقوعه بعد الخلع .
إن ليس ذلك مطلوبا .

ولكن يمكن أن يورد على كلام البرغرى سؤال آخر وهو أنه لا يمكن أن -
يصرف قوله " فيما افتدت به " إلى الطلقتين المذكورتين ، لأن الواقع
بالخلع تطليقة بائنة والطلقتان المذكورتان رجعيتان .

-
- (١) آخر اللوحة رقم ٩٩ من ١ .
(٢) جاء بها مشأ ما يلي : قوله " فلا منافاة " بين الخلع والطلاق بمال ليس بصحيح ،
إن البحث بيننا وبين الشافعى فى وجود الطلاق وعدمه . وذلك فى الخلع
لا غير ، لأن الطلاق على مال عنده طلاق لا فسخ ، فلا نزاع حينئذ .
(٣) جاء بها مشأ ما يلي : وهو أن المال إذا بطل فى الطلاق بمال يصير رجعيا .
وإذا بطل فى الخلع يبقى بائنا . ولكن هذا الفرق لا ينافى ما ذكرناه .
(٤) آخر اللوحة رقم ٦٣ من نسخة ف .

أما على قول من قال بأن المعنى الطلاق الرجعى مرتان ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر . وأما على قول من قال بأن المعنى أن التطبيق الشرعى يجب أن يكون تطبيقاً بمعد أخرى على التفريق دون الإرسال دفعة فذلك ، بدليل قوله تعالى عقيبه " فإسأك بمعروف أو تسريح بإحسان " (١) . فإن معنى الإسأك بالمعروف أن يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الإصلاح . ومعنى تسريح بإحسان أن يوقع عليها الطلقة الثالثة ، أو يترك المراجعة حتى تنقضى عدتها ، وتحصل البينونة .

فقد اتفق المفسرون بأن المراد بقوله تعالى " الطلاق مرتان " الطلاق الذى يملك فيه الرجعة . (٢) فلو أريد به الخلع لما صحت الرجعة ، لكونه تطبيقاً بائنة .

قوله : " وكذا " أى : من قبيل الخاص " قوله تعالى (أن تبتغوا بأموالكم) (٣) أى : تطلبوا النساء بالمهر الصق الابتغاء وهو الطلب بالمال . إذ الباء للإلصاق . فلا ينفك عنه . " وأنه " أى الابتغاء خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب . " وذلك " أى الطلب يتحقق بالعقد الصحيح . فيجب المال بنفس العقد . (٤)

" فتأخير وجوب المال عن الطلب " وهو العقد الصحيح " إلى زمان استيفاء المطلب " أى : إلى زمان وجود الوطء كما قاله الشافعى فى المفوضة (٥) " لا يكون عملاً به " أى بالخاص ، بل يكون إبطالا له بالرأى .

(١) البقرة : ٢٢٩ .

(٢) راجع تفسير القرطبي : ١٢٦/٣ .

(٣) النساء : ٢٤ .

(٤) هذا عند الحنفية . حيث قال الكسانى فى بدائع الصنائع (١٤٥١/٣) :

" المهر فى النكاح الصحيح يجب بالعقد ، لأنه إحداث الملك . والمهر يجب بمقابلية إحداث الملك . ولأنه عقد معاوضة وهو معاوضة البضائع فيقتضى وجوب العوض كالبيع . سواء كان المهر مفروضاً فى العقد أو لم يكن عندنا . . . وفى النكاح الفاسد يجب المهر لكن لا بنفس العقد بل بواسطة الدخول . . . "

(٥) يقول الشيرازى فى المذهب بشرح النووى (٣٧٠/١٦) : " وإن فوضت بضعها بأن تزوجت وسكت عن المهر أو تزوجت على أن لا مهر لها ففيه قولان : =

فالحاصل أن المرأة إذا نكحت بلا مهر أو على أن لا مهر لها فماتت ولم يدخل بها لا يجب المهر عند الشافعى ، وإنما يجب بالدخول .
وعندنا يجب كمال مهر المثل إذا دخل بها أو مات أحدهما .
وإنما قيد (العقد) ^(١) بالصحيح احترازاً عن الفاسد ، فإنه لا يجب المهر فيه بنفس العقد بالإجماع ، بل يتراخى إلى زمان الوطء ^(٢) .
قوله : " والفرض والكفاية " أى : لفظ الفرض الذى للمتكم فى قوله تعالى (قد علمنا ما فرضنا) ^(٣) كل واحد منهما خاص . إذ الفرض فى أصل الوضع التقدير ^(٤) . فيكون موضوعاً لمعنى معلوم على الانفراد .
وكون الضمير خاصاً لذات المتكم ظاهر . فدل المجموع على أن المهر مقدر من جهة الشارع . وتقدير الشارع يضع الزيادة ^(٥) أو النقصان .

== أحدهما لا يجب لها المهر بالعقد وهو الصحيح . لأنه لو وجب لها المهر بالعقد لتتصف بالطلاق . والثانى يجب ، لأنه لو لم يجب لما استقر بالدخول . ولها أن تطالب بالفرض ، لأن إخلال العقد عن المهر خالف لرسول الله صلى الله عليه وسلم .
وبأن لا مهر لها قال المالكية حيث جاء فى الشرح الكبير (٢٦٨ / ٢) :
" وأما موت واحد فى التفويض قبل الفرض فلا شيء فيه " .

(١) ساقطة من ب والمثبت من أ وف .
(٢) انظر هامش رقم : ٤ ص : ٥٠١ من هذا البحث .
(٣) تمام الآية : يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك التى أتييت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالتك التى هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين . قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم وما ملكت أيانهم لكسي لا يكون عليك حرج ، وكان الله غفوراً رحيماً . (سورة الأحزاب : ٥٠)

(٤) جاء فى التعريفات للزنجنى (ص : ١٧٢) : " الفريضة فعيلة من الفرض ، وهي فى اللغة التقدير " .

وراجع المصباح المنير : ١٢٣ / ٢ ، ومعجم متن اللغة (٣٩١ / ٤)

(٥) أى : على المهر .
كذا جاء فى هامش نسخة أ .

والأول منتف لأن الأعلى غير مقدر بالإجماع ، فتعين الثانى ، فيكون الأدنى مقدرا . وذلك غير معلوم ، فيكون مجملا . وقد بينه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله : " لا مهر أقل من عشرة " (١) . فمن لم يجعل أقل المهر مقدرا شرعا وجعل تقديره موكولا أى مفوضا إلى رأى الزوجين (٢) كما جعله الشافعى فقد ترك العمل بالخاص . ذكر فى الكشف (٣) : للخصم أن يقول : لا نسلم أن الغرض خاص فى التقدير بل هو مشترك بين التقدير والإيجاب والبيان . قال الله تعالى (سورة أنزلناها وفرضناها) (٤) أى : بينهاها (٥) فى قول غير واحد من .

(١) الحديث رواه الدارقطنى والبيهقى فى سننهما عن مشرب بن عبيد قال : حدثنى الحجاج بن أرطاة عن عطاء وعمر بن دينار عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء ولا يزوجهن إلا الأولياء ولا مهر دون عشرة دراهم . قال الدارقطنى : مشرب بن عبيد متروك الحديث . أحاديثه لا يتابع عليها . قال البيهقى : فهذا حديث ضعيف بمره . سنن الدارقطنى : ٢٤٥/٣ ، السنن الكبرى : ١٣٣/٧ ، باب اعتبار الكفاءة .

وراجع : نصب الرأية : ١٩٦/٣ .
(٢) اختلف الفقهاء فى أقل المهر . ذهب الحنفية إلى أن أقله عشر دراهم . واستدلوا بالحديث الذى ذكره الشارح . وقال ابن نجيم فى البحر الرائق (١٥٢/٣) : " وهو وإن كان ضعيفا فقد تعددت طرقه . والمنقول فى الأصول أن الضعيف إذا تعددت طرقه فإنه يصير حسنا إذا كان ضعفه بخير الفسق . ولأنه حق الشرع وجوبا اظهرا لشرف المحل ، فيقدر بماله خطرو وهو العشرة . . . "

وراجع تبين الحقائق : ١٣٦/٢ .
وذهب المالكية إلى أن أقله ربع دينار أو ثلاثة دراهم . انظر الشرح الكبير (٢٦٩/٢)

وأما الشافعية والحنابلة فذهبوا إلى أن المهر يصح بما يصح مالا وإن قل .

قال الشرينى فى مفتى المحتاج (٢٢٠/٣) : " ما صح كونه مبيعا عوضا أو معوضا عينا أو دينا أو منفعة كثيرا أو قليلا ما لم ينته فى القلة إلى حد لا يتمول صح كونه صداقا وما لا فلا . " وقال البيهوتى فى كشف القناع (١٢٩/٥) : " وكل ما صح ثنا أو أجرة =

المفسرين . أو هو خاص في القطع حقيقة على ما قال في الكشف ^(١) في سورة النور : أصل الفرض القطع . وكذا قال غيره من أئمة اللغة ^(٢) ، ثم نقل إلى الإيجاب والتقدير ، لأن الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الفير . وكان مجازا فيها .

ثم على التقديرين حمله على معنى الإيجاب ههنا بقرينة " وما ملكت أيانهم " ^(٣) أولى من حمله على التقدير ، لأن معنى الإيجاب يستقيم في حق الإمام كما يستقيم في حق الأزواج ، لأن ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب عليهن ، كوجوب المهر للأزواج عليهن . ولهذا فسرته عامة أهل التأويلات بالإيجاب ههنا ^(٤) . فأما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الإمام ، لأنه لم يقدر على المولى للإمام شيئا .

ويدل أيضا على أن الإيجاب هو المراد ههنا كلمة " على " ، فإنهم صلة الإيجاب لا صلة التقدير ، يقال : فرض عليه ، أى : أوجب ^(٥) ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر . فإذا ثبت أن حمله على الإيجاب أولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر باطلا . انتهى كلامه ^(٦) .

== صح مهرا وان قل ، لحديث جابر مرفوعا : " لو أن رجلا أعطى امرأة صداقا مل يده طعاما كانت له حالا " .

هذا الحديث رواه أبو داود بمعناه .

راجع سنن أبي داود في باب قلعة المهر (٥٨٥ / ٢) تعليق عزت عبيد الدعاس .

(٣) انظر كشف الأسرار : ٩٤ / ١ .

(٤) سورة النور : ١ .

(١) انظر الكشف : ٤٦ / ٣ وقال : وأصل الفرض القطع ، أى جعلناها واجبة مقطوعا بها .

(٢) انظر معجم متن اللغة ٣٩١ / ٤ . (٣) من آية ٥٠ ، سورة النور .

(٤) قد جاء ذلك في تفسير روح المعاني (٧٥ / ١٨) حيث قال : " والمراد به هنا الإيجاب على أتم وجه " .

(٥) انظر معجم متن اللغة : ٣٩٠ / ٤ . (٦) كشف الأسرار ٩٤ / ١ ملخصا .

ذكر هذا ، ولم يذكر له جوابا ، فسكوتته عنه دليل على أنه مشكل .
ويمكن أن ^(١) يقال : سلمنا ^(٢) أن المراد به الإيجاب بما ذكرته
من الترجيح . ولكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير أيضا ،
لأنه يصير التقدير حينئذ هكذا " قد علمنا ما أوجبنا على الأزواج
من المهر وغير ذلك ."
ولكن كل معلوم مقدر ، فيكون مقدرا عند الله ، وذلك مجمل في حقنا .
فبينه النبي صلى الله عليه وسلم بالحديث المذكور .
ولئن سلمنا أن المعلوم ليس بمقدر . فما أوجب الله تعالى أيضا غير معلوم ،
فيكون مجعلا ، قد بينه النبي عليه السلام ، فلا يجوز النقص عما بينه .
وأما كونه مشتركا فقد اندفع بما قاله في الكشف ، لأنه دار بين كونه
مشاركا و حقيقة في بعض ومجازا في الباقي ، فالحمل على المجاز
أولى .

xxxxxxxxxx

(١) آخر اللوحة رقم ١٠٠ من نسخة أ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١١٤ من نسخة ب .

قال رحمه الله :
 ((وقال محمد ^(١)) والشافعي ^(٢) رحمهما الله تعالى : جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بكلمة خاصة لها في قوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره ^(٣)) ولا غاية قبل وجود العفيا ، فكان وجوده كعدمه في هذه الحالة ، فمن أين يصير هادما للطلق والطلاقين .
 وقال الشافعي : القطع خاص لمعنى معلوم في آية القطع ، فأنى يكون إبطال عصمة المال عملا به ^(٤))
 قلنا : أما الأول [فـ] استدلالا بقوله عليه السلام : " لعن الله المحلل والمحلل له " ^(٥) .

-
- (١) تقدمت ترجمته ص : ١٠٩
 (٢) تقدمت ترجمته ص : ٤٤
 (٣) البقرة : ٢٣٠ .
 (٤) ما بين القوسين المربعين لم يشته جميع النسخ ، وأنا أثبتته لأن سياق الكلام يقتضى ذلك ، والله أعلم .
 (٥) رواه الترمذى والنسائى عن ابن سمعون .
 ولفظ الترمذى : عن عبد الله بن سمعون قال : لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له .
 قال : هذا حديث حسن صحيح .
 راجع : صحيح الترمذى : ٤٤/٥ بشرح ابن العربى ط : ١ سنة ١٣٥٠ هـ سنن النسائى بشرح السيوطى : ١٤٩/٦ .
 وقد أخرجه ابن ماجه فى سننه حيث قال :
 حدثنا يحيى بن عثمان بن صالح المصرى ثنا أبى : قبيال : سمعت الليث بن سعيد يقول : قال لى أبو مصعب : شرح بن هاعنان ، قال عقبته بن عامر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا أخبركم بالتيس الستعمار ؟ قالوا بلى يا رسول الله ، قال : هو المحلل ، لعن الله المحلل والمحلل له .
 سنن ابن ماجه : ٦٢٣/١ باب المحلل والمحلل له .
 قال الزيلعى فى نصب الراية : قال عبد الحق فى أحكامه : اسناده حسن انتهى .

وقال الترمذى فى علله الكبرى : الليث بن سعيد ما أراه سمع من شرح بن هانان . انتهى .
 قال ابن أبى حاتم : قال أبو زرعة وذكرت هذا الحديث ليحيى بن عبد الله بن بكير وأخبرته برواية عبد الله بن ==

وحديث امرأة رفاعه ^(١) . وهذا مشهور يجوز ازدياد الوطء به أصلا
 ووصفا فيما سكنت عنه أصلا ووصفا .
 وأما القطع ^(٢) [فـ] استبدلا بتسميته جزاء ، وأنه يدل على كماله ،
 وكاله يستدعى كمال الجناية ، ولا كمال مع قيام حق العبد ، إذ الإضافة
 إليهم ضرورة حاجتهم ، أولأنه يصير حلالا لعينه حراما لغيره كالغصب ،
 فيؤدى إلى انتفاء القطع ، وما يؤدى إلى انتفائه فهو المنتفى .
 ولأن الجزاء المطلق اسم ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد . وذا يدل
 على وقوع الجناية فى حقه ، ومن ضرورته تحول القصصة ، ولا ضرورة فى نقل
 الملك ، لأن القصصة صفة للمال . والملك صفة للمالك .
 ولأن بقاء الملك لا ينافى حرمة عينه ، كمصير السلم إذا تخسر ، فلا ضرورة
 فى انتقاله . ^(٣) ((

== صالح وعثمان بن صالح فأنكر ذلك انكارا شديدا ، وقال :
 لم يسمع الليث من مشرح شيئا ولا روى عنه شيئا .
 (علل الحديث لابن أبي حاتم : ٤١١/١)

(١) وهو رفاعه بن رافع بن مالك بن عجلان الأنصارى الزرقسى ،
 أبو ممان ، صحابي ، شهد بدرا ، وصحب عليا فشهد معه
 الجمل وصفين ، له فى كتب الحديث ٢٤ حديثا .
 (انظر ترجمته فى الأعلام : ٢٩/٣)

والحديث المسمى بالمشهور البخارى وسلم عن عروة بن الزهر أن عائشة
 زوج النبی صلى الله عليه وسلم أخبرته أن امرأة رفاعه القرظي
 جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول
 الله إن رفاعه طلقنى فبیت طلاقى ، وإنى نكحت بعده (وفى
 لفظ سلم : فتزوجت بعده) عبد الرحمن بن الزبير القرظي . وإنما
 معه مثل الهدية ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 لعلك ترهدين أن ترجعى إلى رفاعه ، لا ، حتى يذوق عسيلتك
 وتذوقى عسيلته .

(هذا اللفظ للبخارى فى صحيحه فى النكاح ، باب من أجاز طلاق الثلاث ،
 : ٥٥/٧ ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي بصر) وانظر صحيح سلم
 فى كتاب النكاح : ١٠٥٦/٢ . * من عندى

(٢) ما بين القوسين المربعين لم يشته جميع النسخ ، وأنا أثبتته لأن سياق
 الكلام يقتضى إثباته . والله أعلم .

(٣) هذا المتن للمفنى من أوب وج .

أقول :

" قال محمد والشافعي " عطف على قوله " ولهذا قلنا " أي :
لأجل أن الخاص بين في نفسه لا يحتمل البيان قلنا كذا وقلنا
كذا .

وحاصله ^(١) أن وطء الزوج الثاني يهدم ما دون الثلاث عند أبي حنيفة ^(٢)
وأبي يوسف ^(٣) ، وهو مذهب جماعة من الصحابة . ^(٤)

(١) يوضحه ما قاله ابن طبرك في شرحه على المنار (ص: ٨٣) ونصه :
وتقريره موقوف على تقرير مسألة مختلف فيها وهي أن رجلا
إذا طلق امرأته واحدة أو اثنتين فانقضت عدتها فتزوجت
بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت إلى الأول فعند
أبي حنيفة وأبي يوسف يعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني
الطقة والطلقتين كما يهدم الثلاث . وعند محمد وزفر والشافعي
تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث .
وهذا الخلاف مبنى على أن الزوج الثاني في الطلقات الثلاث ،
ثبت للحل الجديد عندهما ، وغاية للحرمة الفليضة عندهم . فمن
ذهب إلى الأول قال : إذا كان الزوج الثاني محلا فالأولى أن يكمل
الحل في الطقة والطلقتين فيكملها الزوج الأول بالطلقات . ^{فيملكها}
ومن ذهب إلى الثاني قال : الحرمة لا تثبت إلا في الطلقات ،
فلا يكون للزوج الثاني حكم إلا في الطلقات لا في الطلقة
والطلقتين .

قال النووي في المجموع (٢٨٧/١٧) : " وإن طلق امرأته ثلاثا ثم
تزوجها بعد زوج فإنه يملك عليها ثلاث طلقات ، وهذا إجماع لا خلاف
فيه . وإن أبان امرأته بدون الثلاث حتى انقضت عدتها ثم تزوجها
قبل أن تتزوج زوجا غيره فإنها تكون عنده ما بقي من عدد الطلاق ،
وهذا أيضا لا خلاف فيه .
وإن تزوجها بعد أن تزوجت غيره فإنها تعود إليه عندنا على
ما بقي من عدد الثلاث لا غيره ، وبه قال الصحابة : عمرو بن
هريرة .

(٢) تقدمت ترجمته ص : ٢٠٢

(٣) تقدمت ترجمته ص : ١٠٢

(٤) راجع بدائع الصنائع : ١٨٥٢/٤ حيث قال : " من طلق امرأته واحدة
أو اثنتين ثم تزوجت بزوجة أخرى ودخل بها وعادت إلى الأول تعود بثلاث
طلقات في قولها وفي قول محمد تعود بما بقي وهو قول زفر . . .
روى عن علي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن
عمر رضي الله عنهم مثل مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف . وروى عن عمر ==

وعند محمد والشافعي ^(١) لا يهدمه ، وهو قول عدة من الصحابة ^(٢) أيضا ، إن الاختلاف واقع فيما بينهم .
والخلاف فيها بناء على أن إصابة الزوج الثاني في الطلقات الثلاث مثبت للحل الجديد كما هو مذهب أبي حنيفة ومن وافقه ^(٣) . أو هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط كما اختاره محمد ومن وافقه ^(٤) .
استدل محمد ومن وافقه بأن الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بكلمة خاصة لها ، أي : للغاية ، وهي كلمة "حتى" ^(٥) في قوله تعالى (فإن طلقها) أي الثالثة (فلا تحل له) أي المطلقة الثالثة (من بعد) أي من بعد المطلقة الثالثة (حتى تنكح) أي تتزوج المطلقة الثالثة (زوجا غيره) ^(٦) أي : رجلا آخر ، وإنما سماه زوجا باعتبار ^(٦) ما يؤول إليه .

== و أبي ابن كعب وعمران بن حصين مثل مذهب محمد وزفر .

(١) راجع : شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى ص : ٨٢ ، بدائع الصنائع ١٨٥٢/٤ ، المجموع للنووي : ٢٨٧/١٧ .
التفسير الكبير للرازي ١٠٦/٦ . وهذا مذهب مالك رضي الله عنه حيث قال ابن رشد : " واختلفوا في هل يهدم الزوج ما دون الثلاث ؟ فقال أبو حنيفة يهدم وقال مالك والشافعي لا يهدم . (بداية المجتهد : ٧٣/٢ ، ط : أولى : ١٣٢٩ هـ مطبعة الجمالية مصر .)
وهو رواية عن أحمد حيث قال ابن قدامة في المغني (٥٠٤/٧)
ما نصه : " والثالث : طلقها دون الثلاث فقضت عدتها ثم نكحت غيره ثم تزوجها الأول فمن أحمد فيها روايتان : إحداهما ترجع إليه على ما بقي من طلاقها والرواية الثانية عن أحمد أنها ترجع إليه على طلاق ثلاث "

(٢) انظر ما تقدم في هامش رقم ٤ ص : ٥٠٨ من رواية الأئمة عنهم .
وراجع : المغني لابن قدامة : ٥٠٤/٧ ، المجموع : ١٧/٢٨٧ ، بدائع الصنائع : ١٨٥٣/٤ .

(٣) راجع : شرح المنار لابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٨٣ .

(٤) أي : فانها وضعت لانتها الغاية غالبا كما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع بشرح المحلى (٣٤٥/١) وما بعدها .

(٥) سورة البقرة : ٢٣٠ .

(٦) آخر اللوحة رقم ٦٤ من ف .

وإذا ثبت أنه غاية ولا وجود لها قبل المفيا ، لأن غاية الشي بمنزلة بعضه ، فلا ينفصل عنه ، وإلا لم يبق بعضه حقيقة بل باعتبار ما كان ، فكان وجوده ، أى : وجود الزوج الثانى كدمه فى هذه الحالة ، وهو قبل وجود المفيا وهو الثلاث ، إذ الفاية تلفو قبل وجود المفيا .^(١)

ولهذا^(٢) لو حلف لا يكلم فلانا فى رجب حتى يستشير أباه فاستشاره قبل دخول رجب لم يعتبر فى حق اليمين حتى لو كلمه فى رجب قبل الاستشارة حنت ، لأن الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين ، فلا يعتبر قبله . فصار وجودها كدمها ، فلا يصير الزوج الثانى هادما لما دون الثلاث .

ومن جعله متهما حلا جديدا فقد ترك العمل بالخاص ، إذ لا تأثير للفاية فى إثبات ما بعدها ، بل هي منهيمة ، فيثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق ، وهو كونها من بنات آدم خالية عن أسباب الحرمة كما فى الأيمان الموقته تنتهى الحرمة بالفاية ، ثم يثبت الحل بعدها بالإباحة الأصلية .^(٣)

(١) انظر مثل هذا الاستدلال فى شرح ابن ملك مع حاشية الشيخ الرهاوى عليه ص : ٨٤ ، كشف الأسرار : ٨٥/١ ، بدائع الصنائع : ١٨٥٣/٤ حيث قال فيه : " الثانى عشر حتى لانتها الفاية غالبا ، وللتعليل ونسدر للاستتفاء " .

(٢) أى : ولأن الفاية تلفو قبل وجود المفيا ...

(٣) جاء فى هامش نسخة أما يلى : " أى : بالإباحة بالسبب السابق ، وكما فى الصوم تنتهى حرمة الأكل والشرب بالليل " .

وراجع :

كشف الأسرار ٨٥/١ ، شرح المنار لابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٨٤ .

وراجع المجموع للنووى : ٢٨٧/١٧ ، المغنى لابن قدامة : ٥٠٥/٧ وزاد عليه استدلاله بقوله : ولأنه تزويج قبل استيفاء الثلاث ، فأشبهه ما لو رجعت إليه قبل وطء الثانى .

قوله : " وقال الشافعي القطع خاص إلى آخره " هذا أيضا عطف على ما سبق . أي : لأجل أن الخاص كذا ، قال الشافعي - رحمه الله : المأمور به في آية القطع وهي قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ^(٢) وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإهانة ، ولا ينبغي " عن إبطال العصمة بل فيه اعتبارها ، إن القطع كان لها ، فأنى يكون إبطال العصمة عملا به ، أي : بالخاص المذكور ، وهو القطع .

وكلمة : " أنسى " ^(٣) بمعنى كيف ، وهو استفهام بمعنى النفسى ،
أى : لا يكون إبطال القصص عن المال عملا به ، بل يكون زيادة عليه
بالرأى أو بخبر الواحد ، وهو قوله عليه السلام : " لا غرم على
سارق بعد ما قطعت يمينه " ^(٤)

و تحریر موضع الخلاف أن عندنا حكم السرقة القطع ونفى
الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع -

(١) كذا نسب سعد الدين التفتازاني هذا الكلام إلى الشافعي حين بين
مسألتين خالف فيهما الشافعي أبا حنيفة محتجا بأن فيما ذهب إليه
أبو حنيفة ترك العمل بالخاص. لا هذا،
وذكر المسألة الأولى التي هي المسألة التي قبل* وهو مسألة هل
الزوج الثاني مثبت حلا جديدا أم غاية للحرمة ؟ .
ثم قال في المسألة الثانية : " وتقرير الثانية أن في قوله تعالى (و السارق
و السارقة فاقطعوا أيديهما) المائدة : ٣٨ - لفظ القطع خاص بالإبانة
عن الشيء من غير دلالة إبطال العصمة ، ففي القول بأن القطع يوجب
إبطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجنب الضمان بهلاكه
أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص . . . "

(التلويح : ٣٨ / ١)

(٢) العائدة : ٣٨ .

(٣) آخر اللوحة رقم ١١٥ من نسخة ب .

وهي كلمة: "أنسى" في المتن: ... فأنسى يكون إبطال عصمة المال
 عملاً به.

(٤) هذا الحديث أخرجه الدارقطني في سننه عن سعد بن ابراهيم عن أخيه مسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف بلفظ : لا غرم على السارق بعد قطم يمينه .

- أو بعده أو استهلكه لا يضمن . (١)
 وفى رواية الحسن عن أبي حنيفة يضمن بالاستهلاك . (٢)
 وقال الشافعى : القطع لا ينفى الضمان . (٤)

== وقال الدارقطنى : سعد بن إبراهيم مجهول ، والسور بن إبراهيم لم يدرك عبد الرحمن بن عوف ، وإن صح إسناده كان مرسلًا .

(سنن الدارقطنى : ١٨٢/٣-١٨٣ ، بشرح التعليق المغنى .)
 وقد أخرجه بمعناه النسائى عن حسان بن عبد الله عن الفضل بن فضالة عن يونس بن يزيد عن سعد بن إبراهيم عن السور بن إبراهيم عن عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يفرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد . قال النسائى : وهذا مرسل وليس بثابت .

(سنن النسائى بشرح السيوطى : ٩٢/٨)
 وراجع نصب الرأية : ٣٧٥/٣ .

- (١) راجع كنز الدقائق حيث قال فيه : " ولا يجتمع قطع وضمان ."
 قال الشارح ابن نجيم فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٧٠/٥) :
 لقوله عليه السلام : لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه .
 ولأن وجوب الضمان ينافى القطع ، لأنه يملكه بأداء الضمان مسنداً إلى وقت الأخذ ، فتبين أنه ورد على ملكه ، فينتفى القطع ، وما يؤدى إلى انتفائه فهو المنتفى . أولان المحل لا يبقى معصوما حقاً للمعد ، إذ لو بقى كان مباحساً فى نفسه ، فينتفى القطع للشبهة ، فيصير محرماً للشرع كالميتة ، ولا ضمان فيه . أطلقه ، فشمـل ما إذا هلك العين أو استهلكه قبل القطع أو بعده . . .
 انظر ترجمته ص : ١٤٠ من هذا الكتاب . (٢)

- (٣) قال ابن نجيم فى البحر الرائق (٧٠/٥) : " وفرق فى رواية الحسن بين الهلاك والاستهلاك ، لأن المعصاة لا يظهر سقوطها فى حق الاستهلاك ، لأنه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة فى حقه . وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره . . ."
 (٤)

قال النووى فى المجموع (١٠٢/٢٠) : " قال قوم عليه الفرم والقطع ، وبه قال الشافعى وأحمد والليث وأبو ثور وجماعة . . . إلى أن قال : وحجة من جمع الأمرين أن فى السرقة حقان : حق لله وحق للآدمى ، فاقتضى كل حق مرجبه . وأيضاً لما أجمعوا على أخذه منه إذا وجد بعينه ، لم يرد إذا لم يوجد بعينه عند أن يكون فى ضمانه قياساً على سائر الأموال الواجبة ."
 وراجع : المنهاج بشرح مغنى المحتاج : ١٧٧/٤ .

==

قوله : " قلنا " إشارة إلى الجواب عما سبق من المسألتين .
 أما الأولى ^(١) وهو أن الزوج الثاني إذا جعلناه شتاً حلاً جديداً
 [فرداً] ^(٢) استدلالاً بقوله صلى الله عليه وسلم " لعن الله المحلل" ^(٣)
 والمحلل له " . ^(٤) وبحديث رفاعة ^(٥) الآتى ذكره ، لا بالنص ،
 فلا يرد علينا ما ذكرتموه .

وحاصله أن جمهور العلماء سوى سعيد بن المسيب ^(٥) اتفقوا -

== وبمثل ما قلناه الشافعى قال الحنابلة حيث قال ابن قدامة فسمى
 المغنى (١٣٠ / ٩) : " لا يختلف أهل العلم فى وجوب رد الميعن
 المسروقة على مالكها إذا كانت باقية . فأما إن كانت تالفة فعلى
 السارق رد قيمتها أو مثلها إن كانت مثلية ، قطع أو لم يقطع ،
 موسراً كان أو معسراً . . . " ^(١)
 واستدل بما استدل به النووي فى المجموع ثم قال : استدلال الحنفية
 بحديث عبد الرحمن بن عوف أن سعد بن إبراهيم مجهول ،
 قاله ابن المنذر .

وقد فرق مالك بين المعسر والموسر ، فالفرم على الموسر
 دون المعسر حيث قال ابن رشد فى بداية المجتهد (٤١٤ / ٢)
 : " وقد فرق مالك وأصحابه فقال : إن كان موسراً اتبع السارق بقيمة
 المسروق ، وإن كان معسراً لم يتبع به إذا أثرى . واشترط مالك دوام
 اليسر إلى يوم القطع فيما حكى عنه ابن القاسم . . . إلى أن قال فسمى
 الاستدلال : وأما تفرقة مالك فاستحسان على غير قياس .

- (١) آخر اللوحة رقم ١٠١ من نسخة أ .
- (٢) ما بين القوسين المربعين لم يشته جميع النسخ ، وأنا أثبتته من عندى ،
 لأن سياق الكلام يقتضى ذلك . والله أعلم .
- (٣) تقدم تخريجه ص :
- (٤) تقدم تخريجه ص :
- (٥) وهو سعيد بن المسيب المخزومى ، ويكنى
 بأبى موسى محمد .
 ولد سنة ١٥ هـ فى عهد خلافة عمر بن الخطاب .
 حفظ القرآن الكريم ، وتعلم العلم ، ولقى
 كثيراً من الصحابة وسمع منهم .
 وكان من فقهاء المدينة .
 قال ابن عمر : سعيد بن المسيب أحد المفتين .
 (الفتح المبين فى طبقات الأصوليين : ١ / ٨٧)

على أن الوطء شرط للتحليل ، (١) لكنهم اختلفوا في أن الوطء ثابت بالكتاب أو بالسنة المشهورة .

فالأكثر (٢) على أنه ثابت بالسنة . (٣)

وقال طائفة إنه ثابت بالكتاب ، متسكين بأن النكاح حقيقة في الوطء (٤) ،

(١) راجع المجموع : ٢٨١/١٧ حيث قال : " فقد قال ابن المنذر : أجمع العلماء على اشتراط الجماع لتحلل للأول إلا سعد بن المسيب . . . " وراجع المفنى لابن قدامة : ٥١٧/٧ ، بدائع الصنائع : ١٩٩٠/٤ ، بداية المجتهد : ٧٣/٢ .

(٢) وهو رأى أكثر الحنفية ، مخالف للجصاص حيث ذهب إلى أن ذلك ثابت بالكتاب كما سيأتى تحقيقه .

(٣) قال سعد الدين التفتازانى فى التلويح (٣٨/١) : " وجوابه أن المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة . واشتراط الدخول إنما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال : لا حتى تذوقى " جعل الذوق غاية لعدم العمود . فإذا وجد ثبت العمود ، وهو حادث لا سبب له سوى الذوق . فيكون الذوق هو الميثب للحمل . وبقوله عليه السلام : لعن الله المحلل والمحلل له " جعل الزوج الثانى محلا ، أى مثبتا للحمل . ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثانى متما للحمل الناقص بالطريق الأولى . . . "

(٤) قلت : القول بأن النكاح حقيقة فى الوطء هو ما ذهب إليه الحنفية ، منهم الجصاص فى تفسير أحكام القرآن (١١٢/٢) حين فسر قوله تعالى : " ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء " . حيث قال : " . . . ولما ثبت بما ذكرنا أن الاسم ينتظم الأمرين جميعا من العقد والوطء ، وثبت بما ذكرنا من حكم هذا الاسم فى حقيقة اللفظة وأنه اسم للجمع بين الشئيين ، والجمع إنما يكون بالوطء دون العقد ، إذ العقد لا يقع به جمع ، لأنه قول منهما جميعا لا يقتضى جمعا فى الحقيقة ، ثبت أن اسم النكاح حقيقة للوطء ، سجاز للعقد . وإن العقد إنما سمي نكاحا لأنه سبب يتوصل به إلى الوطء تسمية الشئ باسم غيره إذا كان منه بسبب أو مجاور له ، مثل الشعر الذى يولد الصبي وهو على رأسه يسمى عقيقة ، ثم سميت الشاة التى تذبح عنه عند خلق ذلك الشعر . . . " وقد تمسك الجصاص بهذا المبدأ فى رأيه أن الوطء المحلل للزوج الأول ثابت بالآية حيث قال : " قوله تعالى : " فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره " منتظم لعمان : منها تحريمها على المطلق ثلاثا حتى تنكح زوجا غيره ، مفيد فى شرط ارتفاع التحريم ==

.....

الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعا ، لأن النكاح هو
الوطء فى الحقيقة ، وذكر الزوج يفيد المقصد ، وهذا من الإيجاز
والاقتصار على الكفاية المفهومة المنبئة عن التصريح
(أحكام القرآن : ٣٩٠/١)

وأما الشافعية القائلون بأن الوطء ثابت بالآية فليس مبنيا على
أن النكاح حقيقة فى الوطء ، لأنهم قالوا إن النكاح حقيقة فى
العقد ومجاز فى الوطء .

فلننظر فيما يلى ما بينه الفخر الرازى فى أن النكاح حقيقة فى
العقد ثم استدلاله فى أن الوطء فى إحلال المرأة للزوج الأول
ثابت بالكتاب حيث قال فى التفسير (١٩٦/١٠) فى اعتراضه على كلام
الكرخى القائل بأن النكاح حقيقة فى الوطء فى خلال تفسير قوله تعالى :
ولا تنكحوا ما نكح آبائكم * ونصه : " أما الوجه الأول وهو
الذى ذكره الكرخى فهو فى غاية الركاكزة . وبيانه من وجهين :
الأول أن الوطء سبب العقد ، فكما يحسن إطلاق اسم السبب على
السبب مجازا ، فكذلك يحسن إطلاق اسم السبب على
السبب مجازا . فكما يحتمل أن يقال النكاح اسم للوطء ثم
أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء ، فكذلك يحتسب
أن يقال النكاح اسم للعقد ثم أطلق هذا الاسم على الوطء ، لكون الوطء
سببا له ، فلم كان أحدهما أولى من الآخر ؟ بل الاحتمال الذى
ذكرناه أولى ، لأن استلزام السبب للسبب أتم من استلزام السبب للسبب
المعين . فإنه لا يمنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة ،
كالملك ، فإنه يحصل بالبيع والهبة والوصية والإرث . ولا شك أن -
الملازمة شرط لجواز المجاز . فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة
فى العقد مجاز فى الوطء أولى من عكسه .

وقال فى أن الوطء الذى هو شرط لإحلالها للزوج الأول ثابت بالكتاب
فى نفس المصدر (١٠٥/٦) : " وقبل الخوض فى الدليل لا بد من التنبيه
على مقدمة : قال عثمان بن جني : سألت أبا علي عن قولهم : نكح المرأة
فقال : فرقت العرب بالاستعمال ، فإذا قالوا : نكح فلان فلانة ، أرادوا
أنه عقد عليها ، وإذا قالوا : نكح أسراته أو زوجته أرادوا به
المجامعة ، وأقول : هذا الذى قاله أبو علي كلام محقق بحسب
القوانين العقلية ، لأن الإضافة الحاصلة بين الشيئين مفارقة لذات كل واحد
من المضافين . فإذا قيل : نكح فلان زوجته ، فهذا النكاح أمر حاصل
بينه وبين زوجته ، فهذا النكاح مفارقة له ولزوجه . ثم الزوجية
ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط كونها =

.....

== موصوفة بالزوجية . فالزوجة ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية . والمفرد مقدم لا محالة على المركب . إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا : نكح فلان زوجته ، فالناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية . والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث إنها زوجة ، تقدم المفرد على المركب . وإذا كان كذلك لزم القطع بأن ذلك النكاح غير الزوجية . إذا ثبت هذا كان قوله : " حتى تنكح زوجا غيره " يقتضى أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية . فكل من قال بذلك قال : إنه الوطء ، فثبت أن الآية دالة على أنه لا بد من الوطء . فقوله : " تنكح " يدل على الوطء ، وقوله " زوجا " يدل على العقد .

وأما قول من يقول إن الآية غير دالة على الوطء ، وإنما ثبت الوطء بالسنة فضعيف . لأن الآية تقتضي نفس الحمل مدودا إلى الفايضة ، وهي قوله " حتى تنكح " . وما كان غاية للشئ يجب انتهاء الحكم عند ثبوته . فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح . فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد . فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد . وأنه غير جائز . أما إذا حملنا النكاح على الوطء ، وحملنا قوله " زوجا " على العقد لم يلزم الإشكال .

وعلى هذا فكلام الشارح أن القائل بأنه - أى الوطء - ثابت بالكاتب بناء على أن النكاح حقيقة فى الوطء يمكن أن ينطبق على الحنفية القائلين بهذا رأى .

فلا ينطبق على الشافعية القائلين بذلك ، كما اتضح ذلك فى استدلال الفخر الرازى ، أنه قال بذلك لا على أن النكاح حقيقة فى الوطء ، بل بالقرينة اللغوية .

هذا . وقد سلك بعض الشافعية كالشيخ الشرمينى سلك القائلين بأن الوطء ثابت بالسنة حيث قال : أصحها أنه حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء كما جاء به القرآن والأخبار . ولا يرد على ذلك قوله تعالى : (حتى تنكح زوجا غيره) لأن المراد العقد . والوطء مستفاد من الصحيحين .

(مفنى المحتاج : ١٢٣/٣)

فيحمل عليه . إلا أنه أسند إلى المرأة باعتبار التمكين مجازا كإسناد الزنا إليهما في قوله تعالى " الزانية " ، ولا يمكن حمله على العقد ، لأنه قد استفيد بقوله " زوجها " ، وكان ذكر الزوج اشتراطاً للعقد ، وذكر النكاح للوط^(١) ، إذ فيه تعليل المجاز ، وهو المجاز في الإسناد^(٢) ، فيجب اعتباره .

وتسك الأكربان النكاح وإن كان حقيقة في الوطء غير أنه أريد به العقد ههنا بدليل إضافته إلى المرأة^(٣) ، إذ المضاف إليهما العقد دون الوطء لكونها موطوءة لا واطئة^(٤) . وإضافة الزنا إليهما (ليس)^(٥) بطريق المجاز ، بل لأنه اسم للتمكين الحرام منها . ولهذا يتعلق الحد به ، كما أنه اسم للوطء الحرام منه ، ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها إذا زنت ، وهو دليل الحقيقة . ولئن سلم أن المراد به التمكين فلا يحصل المقصود ، إذ الحل يتعلق بالوطء . ولا يلزم من التمكين الوطء لا محالة ، فثبت أنه^(٦) ثابت بالسنة التي ذكرناها^(٧) .

(١) انظر ما تقدم من كلام الجصاص والفخر الرازي بهامش رقم ٤ ص : ٥١٤ وما بعدها .

(٢) أي : إسناد النكاح إلى المرأة مجاز ، وذلك لأن المرأة لا تزوج نفسها زوجها . فصار معناه على هذا التقدير : حتى تمكن من وطئها . (انظر كشف الأسرار : ٨٧/١)

(٣) راجع التلويح (٣٨/١) ، وكشف الأسرار : ٨٦/١ .

(٤) قال في كشف الأسرار (٨٦/١) : " وإنما يجوز إرادة الوطء منه إذا أضيف إلى الرجل ، لأن الوطء يتصور منه . فأما المرأة فلا يجوز إضافة الوطء إليها البتة ، لأنه لم يسمع في كلامهم إضافة الوطء والنكاح الذي بمعناه إلى المرأة . ولو جاز أن تسمى واطئة بالتمكين لجاز أن يسمى المركوب راكبا والضروب ضاربا ، وهي خلاف اللفظة " .

(٥) في ف : " لا " والمثبت من أ وب .

(٦) أي : الوطء المحلل للزوج الأول .

(٧) السنة التي ذكرها هو قوله عليه السلام : " لمن الله المحلل

والمحلل له . (انظر ص : ٥٠٦) .

قلت : إذا أراد الشارح أن الوطء الذي يحل المرأة للزوج الأول

يثبت بهذا الحديث ، كما هو ظاهر من سياق كلامه ، فليس على

ما ينبغي ، لأنه لا يدل على ذلك ، وإنما يستدل به بأن الزوج الثاني =

ووجه التمسك به أنه عليه السلام سماه محلا ، وهو حقيقة فيمن
يثبت الحل ، كالمحرم فيمن يثبت الحرمة . فكان مثبتا للحل أينما
وجد . وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهرا ، (وفيما دونها بالطريق ^(١))
الأولى . ^(٢)

فإن قيل : سلنا أنه مثبت للحل ، ولكنه يقتضي ذلك عدم
الحل ، إذ إثبات الثابت محال ، والحل هنا ثابت ، لأن زواله
معلق بالثلاث ، قبله لا يثبت شي منه ، لأن أجزاء الحكم لا يتوزع
على آخر العلة والشرط . واعتبر بالوضوء وغيره .

قلنا : الحل وإن كان ثابتا لكنه ناقص لوجود المنقوص وهو الطلقة
والطلقتان ، (ولهذا لا يملك تحليل العقد مرتين بعدهما وقبلهما يملك ^(٣))
فكان الزوج الثاني متعاهله ، فكان إثبات ما ليس بثابت .

== يثبت حلا جديدا .

والأولى أن يقول : فثبت أنه ثابت بالسنة التي سنذكرها .
(وهي حديث رفاعة الآتي ذكرها إن شاء الله .) وانظر :
أصول البزدوى : ٨٧/١ .

(١) عبارة ب : " وفيما دون بالطريق " والأصح ما أثبتناه من أوف .

(٢) راجع : التلويح : ٣٨/١ .

(٣) لعمل في هذه الجلة سهو من الشارح ، ولم أجد أى تصحيح

في كل النسخ .

ولعل مراده ما أوضحه الكمال ابن الهمام في هذا المقام حيث قال :
" أجيب : إن لم يقبل المحلل أصل الحل يقبل ثبوت وصف
الكمال فيه بأن يصير بحيث يملك تجديده بعد الطلقة والطلقتين ،
وما صلح سببا لأصل الشيء صلح سببا لوصفه بالطريق
الأولى . "

(فتح القدير شرح الهداية : ٣٧/٤)

وقال الشيخ الرهاوى في حاشيته على شرح ابن طك على المنار (ص ٨٩)
: " حاصله أن الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي قبله ،
وذلك لأن الحل الذي كان قبله ناقضا يزيله الطلقة والطلقتان ،
والحل الذي يثبته الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة
والطلقتان بل الثلاث ، فكان مثبتا لما ليس بثابت . . . " ثم ذكر
ما قاله ابن الهمام سابقا .

وأما عبد العزيز البخارى في كشف الأسرار (٨٩/١) فقد أجاب بما يلي : ==

وإلحاق اللعن بالمحلل لا يمنع الاستدلال ، لأن ذلك ليس للتحليل ، بل
(بشرط) (١) فاسد الحق بالنكاح وهو شرط التحليل إن شرط فيه ،
أو لقصد تغيير المشرع إن لم يشترط فيه ، لأن النكاح مشروع للتناسل ،
وهو قصد غيره ، وهو قضاء الشهوة بدليل قوله عليه السلام : "إن الله لا يحب
كل ذواق مطلق" (٢)

== قلنا : السبب إذا وجد وأمكن إظهار فائدته لا بد من اعتباره .
وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة ، وهي أن لا تحرم
عليه إلا بثلاث تطبيقات مستقبلات ، فيجب اعتباره كاليمين
بمعد اليمين والظهار بعد الظهار منعقد ، وإن تم
المنع عن الفعل باليمين الأولى والحرمة بالظهار الأول ،
لأن في الانعقاد فائدة وهي تكرار التفكير ... إلى أن قال :
وإذا وجب إثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة
اقتضى انتفاء الأول ، إذ لم يبق فيه فائدة فينتفى به اقتضاء ...
والكمال ابن الهمام بعد أن أجاب بجوابه المذكور فيما قبل ، اعترض
عليه بقوله : "فيه نظر ، إذ غاية ما تحقق من الشارع تسميته
محللاً ، ومفهومه لا يزيد على أنه مثبت لمجرد الحل ، وهو
حاصل في المتنازع فيه ، وكون الحل على الوجه المذكور ليس
من مفهومه ، وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس بل باتفاق
الحال ، وهو أنه محل ابتداء فيه الحل لاستيفاء الزوج ماله من
الطلقات قبله . وحيث ابتداء ثبوت الحل كان ثلاثاً شرعاً ،
فظهر أن القول ما قاله محمد وباقي الأئمة الثلاثة ...
(فتح القدير : ٢٧/٤)

(١) في كشف الأسرار : " لشرط فاسد " (كشف الأسرار : ٨٨/١)
(٢) ذكر العجلوني في كشف الخفاء : هذا الحديث بلفظ : " لا أحب
الذواقين من الرجال ولا الذواقات من النساء " .
وقال العجلوني : رواه الطبراني عن أبي موسى ، رفعه .
وللديلمى عن أبي هريرة بلفظ : " تزوجوا ولا تطلقوا ،
فإن الله لا يحب الذواقين والذواقات . وللدارقطني في الأفراد
عن أبي هريرة مثله .
(كشف الخفاء : ٤٨٢/٢)

وقال العجلوني في مكان آخر في نفس المصدر (٣٢٢/١) : " إن الله
يكره الرجال المطلق الذواق " .
قال : قال في المقاصد : لا أعرفه كذلك . وروى الطبراني
عن عبادة بن الصامت بلفظ : " إن الله لا يحب الذواقين والذواقات " ==

وأما إلحاق اللعن بالمحلل له فلأنه سبب لمثل هذا النكاح ،
والمسبب ^(١) شريك المباشرة في الأثم والثواب .

والأشبه أن الفرض من اللعن إظهار خساسة المحلل بمباشرة
مثل هذا النكاح ، بدليل قوله عليه السلام : " ألا أنبئكم بالتميم المستعار " ^(٢)
والمحلل له بمباشرة ما يتغير عنه الطباع من عودها إليه بعد مضاجعة
غيره إياها واستمتاعه بها ، لا حقيقة اللعن ، إذ هو الأليق بمنصب
الرسالة في حق الأمة ، فإنه لم يعمت لعاناً .

قوله : " وحديث امرأة رفاعة " ^(٣) وهو ما روى أن امرأة رفاعة
قالت للنبي صلى الله عليه وسلم أن رفاعة طلقني ثلاثاً فتزوجت بعميد
الرحمن بن الزبير (بفتح الزاي) فلم أجد معه إلا كهدهة ثوبى ،
فقال لها : أتريدين أن تعودى إلى رفاعة ، فقالت : نعم ، فقال :
لا ، حتى تذوقى من عسيلة ويدوق من عسيلةك . ^(٤)

وجه التنكح به أنه عليه السلام ذكر العود وترك لفظ الانتها
الذى هو مدلول " حتى تنكح " ، وفيه إشارة إلى أن ذوق العسيلة
تحليل ، لأن العود هو الرجوع إلى الحالة الأولى ، وهى كانت حلاً ،
فصح أن العود حل . ^(٥)

== وذكر هذا اللفظ الأخير السيوطى فى الجامع الصغير (٢٧٩/١)
وهو قوله : " إن الله تعالى لا يحب الذواقين ولا الذواقات "
وقال السيوطى : " للطبرانى فى الكبير عن عبادة بن الصامت ، حديث
حسن . "

- (١) وهو الزوج الأول . (كذا فى هامش)
- (٢) تقدم تخريجه ص : ٥٠٦ بهامش رقم ٥ من هذا البحث .
- (٣) تقدمت ترجمته ص : ٥٠٧
- (٤) تقدمت تخريجه ص : ٥٠٧
- (٥) وفيما يلى تعليق عبد العزيز البخارى على هذا الحديث حيث قال :
" أنه غيبى عدم العود الى ذوق العسيلة ، فإذا وجد الذوق يثبت
العود لا محالة ، لأن حكم ما بعد الفايضة يخالف ما قبلها ، وهو
أمر حادث ، لأنه لم يكن قبل ، ولا بعد له من سبب ، وقد
ثبت بعد الدخول ، فيضاف اليه . بخلاف أصل الحل ، لأنه
كان ثابتاً قبل الحرمة الغليظة ، وسببه كونها من بنات آدم ،
الا أن حكمه تخالف باعتراض الحرمة ، فإذا انتهت أمكن أن يقال : ==

والعسيلتان ^(١) كما يتان عن العضوين ، لأنهما مظهرتا الالتذان .
وإنما صغرتا بالتاء لأن الغالب ^(٢) على العسل التأنيث . وقيل إنما أنت ،
لأنه أريد المسلة ، وهي القطعة منه ، كما يقال : القطعة من الذهب
" ذهبية " .

وفي ذكر الذوق إشارة إلى أن الشيع وهو الانزال ليس بشرط .
وكذا التفسير إشارة إلى أن القدر القليل كاف ^(٣) .

قوله : " وهذا مشهور " إشارة إلى الجواب عما يقال : النص
ساكت عما ذكرتم . فتلزم الزيادة عليه بخبر الواحد ، فلا يجوز ^(٤) .
فقال : هذا الحديث مشهور ^(٥) ، وليس من أخبار الأحاد ، فتجاوز الزيادة
به أصلا وصفا ، أي : في أصل الوطء وصفته وهو كونه محللا فيما سكت عنه الكتاب -

== ثبت الحل بالسبب السابق . ==

هكذا تعليق كشف الأسرار على حديث امرأة رفاعه (٨٨ / ١) .

قلت : فعلى هذا التفسير لا يكون الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا ،
وإنما هو مزيل المانع وهو الحرمة الفليضة ، فهو كالمذهب
الأول .

ثم قال عبد العزيز البخاري في نفس المصدر : " وعبرة بعض الشروح
أن المود هو الرد إلى الحالة الأولى ، وفي الحالة الأولى كان الحل
ثابتا مطلقا ولم يبق ، فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم ،
لأنه حدث بعده . وهو معنى ما قال شمس الأئمة رحمه الله :
ففي اشتراط الوطء للمود إشارة إلى السبب الموجب للحل .
وانظر أصول السرخسي بنصه (١٣١ / ١) .

قلت : هذا التفسير الثاني هو المراد من كلام الشارح .

(١) آخر اللوحة رقم ١١٦ من ب .

(٢) آخر اللوحة رقم ٦٦ من ف .

(٣) راجع كشف الأسرار : ٨٧ / ١ .

(٤) انظر هذا الاعتراض في التفسير الكبير للفخر الرازي (١٠٥ / ٦) .

(٥) يوضح ذلك ما قاله صدر الشريعة في التوضيح (٣٦ / ٢) : " مسألة :

لا ينسخ المتواتر بالآحاد ، وينسخ بالمشهور ، لأنه من حيث

إنه بيان يجوز بالآحاد ، ومن حيث إنه تبدل يشترط التواتر ، فيجوز

بما هو متوسط بينهما ، أي : بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور . " ==

وهو الوطء أصلاً ووصفاً . إذ الكتاب لم يتعرض للوطء ولا لصفته ، بل -
 هما ثابتان بالحديث . وما ثبت الدخول به إلا بصفة التحليل . فقد
 أبطلتم هذا الوصف ^(١) بما هو (ساكت) ^(٢) ، وهو نص الكتاب ،
 وكان الطعن عائداً عليكم .

قال بعض الشافعية : " ولقى على مسألة الهدم إشكال من جهة
 الحكم . وبيانه متوقف على مقدمة ، وهي أن تعليق طلاق الأجنبية
 بفيمر الطك لا يجوز بالإجماع ، حتى لسوقال لها : إن دخلت الدار
 فأنت طالق " ثم تزوج بها ، فدخلت الدار ، لم تطلق ، لعدم الإضافة
 إلى الطك أو سببه ، ولا بد من واحد منهما . هذا لفظ الهداية ^(٣) .
 وأنه إذا طلق الحرة تطليقة أو تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت
 بزوج آخر ثم عادت إلى الزوج الأول عادت بثلاث تطليقات ، وهدم
 الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثالث ، وهذا عند أبي حنيفة
 وأبي يوسف . وهذا أيضاً لفظ الهداية ^(٤) . وهو محل الإشكال .
 لأن الواقع من الطلقات الثلاث لا يخلو : إما أن يكون من الطلقات الثابتة
 بالنكاح الأول أو بالثاني أو بعضها بالأول وبعضها بالثاني . والأقسام
 الثلاثة بأسرها باطلة .

== انظر التوضيح : ٢٦/٢ .

بذلك تقرر عند الحنفية أنه يجوز زيادة النص بالخبر المشهور ،
 لأن الزيادة على النص عند الحنفية تعتبر نسخاً . ونسخ الكتاب يجوز
 بالخبر المشهور .
 وللتحقيق انظر التلويح : ٢٦/٢ .

- (١) آخر اللوحة رقم ١٠١ من نسخة أ .
- (٢) غير مقروء في نسخة أ ، والمثبت من ب وف .
- (٣) الهداية (٤٤٨/٣) ونصه : " فإن قال لأجنبية : إن دخلت الدار
 فأنت طالق ، ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق ، لأن الحالف
 ليس بمالك ولا أضافه إلى الطك أو سببه ، ولا بد
 من واحد منهما . "
- (٤) الهداية (٣٥/٤) ونصه : " وإذا طلق الحرة تطليقة أو تطليقتين
 وانقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر ثم عادت إلى الزوج الأول عادت
 بثلاث تطليقات ويهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث ، كما يهدم الثالث ،
 وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف . "

أما الأول فلأن الثنتين منها أوقعهما بالتنجيز ، فلم يبق من طلاقات النكاح الأول إلا واحدة . ومن المحال أن يقع الثلاث بدخول الدار على من لا يملك عليهما إلا واحدة .

وأما بطلان القسم الثاني فظاهر ، لأن استفادة الثلاث ما كان إلا بالنكاح الثاني ، إن هو المفروض . والتعليق بدخول الدار قبل النكاح الثاني الموجب لتطليق الطلقات باطل ، كما ذكر في المقدمة الأولى . وكون المرأة حالة التعليق في حالة نكاحه لا تأثير له بالنسبة إلى هذه الطلقات الواقعة ، إذ لم يمت من ثمرات ذلك النكاح . وتأثيره بالنسبة إلى ذلك النكاح لا غير .

وأما بطلان القسم الثالث فظاهر أيضا ، لأنه لم يبق من الطلقات الثلاث من النكاح الأول^١ واحدة ، إذ الغرض أنه تجزئ شنتين ، وتلك الواحدة هدمها النكاح الثاني ، والدخول فيه .

ومن المحال أن يقع ما انهدم ، إذ الوقوع يقتضي الوجود والانهدام يقتضي الانعدام ، فلا يمكن الجمع بينهما ، على أنه : أي مقدار من الطلقات الستفادة (بالنكاح)^(١) الثاني يضم إلى تلك الطلقة ، ليكون ثلاثا يقع بدخول الدار ، (فيستلزم)^(٢) وقوع الطلاق بدخول الدار قبل أن يملك (النكاح)^(٣) وهو باطل .

لا يقال : إن المراد بالعود إلى الطلقات الثلاث تكميل ما بقي من النكاح الأول إلى الثلاث بالنكاح الثاني . لأننا نقول : هذا سخي^(٤) من القول ، إذ نص الإمام بهدم الباقي إلى طلقات ثلاث بالنكاح الجديد . ومع هذا لا يجدى قائله نفعا ، لأنه حينئذ يجب أن يقع طلقة واحدة ، لأنها لم تبق من النكاح الأول إلا تلك ، والطلقات الأخريان من حصة النكاح الجديد لا يمكن أن يقع بالتعليق بدخول الدار في غير هذا النكاح على ما بيننا .

(١) فـ ب : " من النكاح " والمثبت من أ و ف .

(٢) فـ ف : " فيلتزم " والمثبت من أ و ب .

(٣) فـ ف : " الزوج " والمثبت من أ و ب .

(٤) أي : ساقط . (كذا في هامش نسخة أ)

(وفتشت) (١) من الحنفية تحقيق التقضى والاستكشاف عن توجيه المذهب ، فما وجدت من يحقق وجه (الاستكشاف) (٢) فضلا من أن يجيب أو يحلق ما يقرب من الجواب . والله أعلم بالصواب . انتهى ما قاله . (٣)

وهو كلام ساقط . والتشنيع عائد عليه .
وبيانه (٤) أيضا موقوف على مقدمة مذكورة فى الهداية . فهو حفظ شيئا وغابت عنه أشياء .
وتلك المقدمة هي أن صحة الكلام بأهلية المتكلم إلا أن الطك يشترط حالة التعليق ، ليصير الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال ، فتصح اليمين ، وعند تمام الشرط لينزل الجزاء ، لأنه لا ينزل إلا فى الطك . والحال فيما بين ذلك حال بقاء اليمين ، فيستغنى عن قيام الطك ، إذ بقاءه بمحلله وهو الذمة . فإذا تقررت هذه المقدمة انحلت الإشكال الذى أورد . فإنه قد وجد الطك فى المسألة المذكورة وقت التعليق ، وقت وجود الشرط أيضا . وإن انتقض فيما بين ذلك ، وهو لا يضر ، إذ انعدام الطك بالكيفية فيما بين ذلك لا ينافى بقاء التعليق ، (فالانتقاض) (٥) أولى .
وليس هذا من قبيل تعليق طلاق الأجنبية بدون الإضافة إلى الطك أو سببه ، إذ الطك ههنا موجود فى الحالين .
فهذا الوهم الذى عرض له فى غاية الفساد ، حيث جعله من قبيل التعليق بغير الطك أو سببه .

وبطل أيضا تقسيمه إلى ما ذكره من الأقسام الثلاثة وإبطالها ، إذ الشرط قيام الطك (٦) حالة التعليق وحالة وجود الشرط مطلقا أعم من أن يكون بالنكاح الأول أو الثانى أو بهما ، لحصول المقصود .

-
- (١) فى ب : " فتثبت " والمثبت من أوف .
(٢) فى ف : " الاستشكال " والمثبت من أوب .
(٣) لم أجيد هذا الكلام فى كتب الشافعية التى قرأتها . والله أعلم .
(٤) آخر اللوحة رقم ١١٧ من نسخة ب .
(٥) فى ب : " بالانتقاض " والمثبت من أوف .
(٦) آخر اللوحة رقم ١٠٣ من نسخة أ .

وزوال النكاح الأول بما دون الثلاث لا يبطل التعليق ، لأن الطك بعد اليمين لا يبطلها على ما عرف . لأن المحل باق بعد أن يقع ما انهدم ، إذ الوقوع يقتضي الوجود إلى آخره . هذا إنما وقع له بسوء تصوره للهدم ، فإنه زعم أن الزوج الثاني يهدم ما بقى من الطلقات ، وهو ليس كذلك ، بل الزوج الثاني يهدم ما وقع من الطلقة والطلقتين ، فجعلهما كأن لم يكن ، لا أنه يهدم ما بقى .

قوله : " وأما القطع استدلالاً بتسميته جزاءً إلى آخره " هذا - إشارة إلى الجواب عما ذكره الشافعي ، بأن القطع خاص ، فلا يكون بإبطال العصمة عملاً به .

تقريره أن إبطال (١) العصمة ثبت بقوله تعالى (جزاء) (٢) لا بقوله تعالى (فاقطعوا) (٣) .

والاستدلال له من وجهين :

الأول بتسميته ، أى : بتسمية الله القطع جزاءً . " وأنه " أى : الحال أن الجزاء يدل على كماله ، لأنه مأخوذ من " جرى بالباء ، أى : قضى (٥) والقضاء : الإحكام والإتمام . (٦) قال الشاعر :

وعليهما سرودتان قضاهما ++ داود أو صنع السوابغ تبع . (٧)

أى : أحكهما وأتمهما .

(١) آخر اللوحة رقم ٦٢ من نسخة ف .

(٢) وهى كلمة " جزاء " فى قوله تعالى : " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم . (المائدة : ٣٨)

(٣) من الآية نفسها .

(٤) يوضحه ما قاله عبد العزيز البخارى فى الكشف (٩٦ / ١) : " والجواب أن ذلك ، أى إبطال العصمة ثبت بنص يشير إلى إبطالها مقرون بقوله تعالى : " والسارق والسارقة " . وقد يجوز أن يتغير النص بدليل يقتضيه كقولك أنت حر ، نص فى إثبات الحرية ، فإذا اتصل به الاستثناء أو الشرط تغير موجهه ، فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المحل ، وهو قوله تعالى : فاقطعوا أيديهما " بدليل زائد اقترن به وهو قوله : جزاءً " .

(٥) انظر لسان العرب : ١٤ / ١٤٤ (٦) انظر المصدر نفسه (١٨٦ / ١٥) =

فعلى هذا أصله " جزأى " بالياء ، غير أنها قلبت همزة لوقوعها بعد ألف متطرفة أو هو مأخوذ من جزأ بالهمزة ، أى : كقسى (١) .
والشيء إنما يكون كافيا إذا كان تاما وكان كاملا ، فعلى هذا تكون الهمزة أصلية .
وإذا دل لفظ الجزأ على الكمال لما ذكرنا من الوجهين .
وكماله ، أى : كمال الجزأ يستدعى ، أى : يقتضى ويطلب سبب كمال الجنابة ، لئلا يزيد الجزأ على الجنابة ،
ولأن كمال السبب باعتبار كمال سببه (٢) ولا كمال مع قيام حق العبد ،
إن الإضافة إليهم ، أى : إضافة ملك الأموال إلى العباد ضرورة حاجتهم لا أنهم أصول فى المالكية لكنهم عبيد ، والأصل فيهم عدم الملك وكانت الإضافة إليهم ناقصة ، والحرمة لما كانت بناء على هذه النسبة كانت ناقصة أيضا ، فلا بد من انتقال العصمة إلى الله لتصير الإضافة والحرمة كاملتين صالحتين لكونهما سببين للعقوبة .
فإذا لم يبق معصوما لحق العبد يكون معصوما لحق الله تعالى .
ولأنه لو بقى حق العبد يصير حلالا لعينه حراما لغيره وهو حق - العبد ، وإن مع بقاء حقه وعصمته لا يكون حراما لعينه ، فيبقى مباحا بالنظر إلى ذاته كالفصب (٣) .
فيؤدى إلى انتفاء القطع ، لأن الإباحة الذاتية تصير شبهة فى سقوط الحد . وما يؤدى إلى انتفاء القطع الثابت بالنص فهو المنتفى ، لكونه مستلزما لإبطال ما ثبت بالنص ، فيكسبون منتفيا (٤) .

(٧) وهو من شمر أبى ذؤيب ، خويلد بن محرت بن زبيد بن محزوم ابن صاهلة بن كاهل بن الحرث بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار . وهو أحد من أدرك الجاهلية والإسلام فحسن إسلامه .

(انظر : المفطليات للمفضل الضبي ، تحقيق أحمد شاكر ، ص : ٤١٩ و ٤٢٨ ، الطبعة الرابعة ، الناشر دار المعارف ، مصر . وشرح المفصل لابن يعين : ٥٨/٣)

- (١) انظر تاج العروس : ٥١/١ ، الصحاح : ٤٠/١ .
(٢) انظر كشف الأسرار : ٩٧/١ . (٣) انظر المصدر نفسه ٩٧/١ .
(٤) راجع : نفس المصدر .

و الوجه الثانى أن الجزاء المطلق ^(١) فى معرض العقوبات ^(٢) اسم لما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد ، لأنه هو المجازى المطلق . ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء ، لأنه هو المجازى وحده فيها .

وإذا ثبت أن القطع حق لله تعالى خالصا كانت الجناية واقعة فى حقه على الخلو . ومن ضرورته تحويل العصمة ^(٣) التى هي محل الجناية إليه ^(٤) وهى واحدة ^(٥) . ومتى تحولت إليه لم تبق للعبد والتحق فى حقه بما لا قيمة له ، كالمصير إذا تخمر ^(٦) فلم يجب الضمان رعايته لحقه . وقد استوفى بالقطع ما وجب لحق الله ، فلا يجب عليه شيء آخر ^(٧) .

وجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته ^(٨) كالخمر المفصومة من السلم تسترد وإن لم تكن مفصومة له . فالرد للمالك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك .

فإن قيل : ^(٩) لا نسلم أن العصمة واحدة ، بل فعله لاقى عصمتين ، عصمة الله ، لكن المال محترما لحقه لوجود النهى ، فيجب القطع لذلك . وعصمة العبد ، لأنه محترم لحقه أيضا لبقاء حاجته إليه . فيجب الضمان لأجله . كما فى قتل السلم خطأ تجب الدية مع الكفارة ^(١٠) وكما فى قتل الصيد المملوك فى الحرم تجب القيمة مع الجزاء ^(١١) .

(١) أى : فى الإطلاقات الشرعية . (راجع شرح المنار لابن ملك : ص ٩١) .

(٢) آخر اللوحة رقم ١١٨ من نسخة ب .

(٣) جاء فى هامش ما يلى : ومن ضرورة وقوع الجناية على حق الله تحديد العصمة إلى الله .

(٤) أى إلى الله . (٥) أى : العصمة حقا للعبد . (هامش أ)

(٦) أى : صار محترما حقا لله تعالى ، لا يبقى حقا للعبد . (كذا فى كشف الأسرار : ٩٦/١)

(٧) راجع : المصدر السابق ، وشرح ابن ملك ص ٩١ ، أصول السرخسى ١/٢٩٩ .

(٨) أى : فى حق العبد . (كذا فى هامش أ)

(٩) انظر هذا القول فى كشف الأسرار : ٩٦/١ .

(١٠) أى : الدية على العاقلة والكفارة على القاتل .

راجع : الهداية : ٢٠٧/٧ ، المجموع : ٦/١٩ ، بداية المجتهد : ٣٧٤/٢ ،

المغنى لابن قدامة : ٢٧١/٨ .

(١١) أما وجوب القيمة فظاهر ، لأنه إلتلاف مال الغير كما يأتى فى الشرح . وأما وجوب الجزاء فلقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم ==

و كما فى شرب خمر الذمى يجب الضمان ^(١) مع الحد . فيكون كل واحد لجنايتين .

قلنا : الجناية هنا متحدة ، لأن محلها العصمة ، وهى واحدة . وقد تحولت إلى الله . والجناية الواحدة متى وجبت جزاء الفعل لا يوجب بدل المحل ، كقطع اليد قصاصا لا يجب معه بدل المحل وهو الإرش . بخلاف النفس ، فإن فيها حقين : حق الشرع وحق العبد . فوجب بالجناية على حق الله الكفارة والجناية على حق العبد الدية . وكذا وجب الجزاء بقتل الصيد لهتك حرمة الحرم والضمان بإتلاف مال الفير . وكذا الحد بشرب الخمر لحق الله ، والضمان بحق الذمى . والفرق بين الاستدلالين أن الأول استدلال بإطلاق لفظ الجزاء ^(٢) والثانى ^(٣) استدلال بمعناه اللغوى . وحاصلهما يرجع إلى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية ، لأن الإطلاق يدل على الكمال أيضا ^(٤) . واستدل شمس الأئمة فى المبسوط ^(٥) بوجه آخر فقال : لفظ الجزاء إشارة إلى الكمال . فيكون القطع كل الموجب . فلو أوجبنا معه الضمان يصير بعضه ، فكان نسخا لما هو ثابت بالنص .

== حرم ، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم .
(المائدة : ٩٥)

راجع الهداية بشرح فتح القدير : ٣/٣ ، المذهب بشرح المجموع : ٢٩٣/٧ ، المغنى لابن قدامة : ٤٣٩/٣ ، بداية المجتهد : ٣٠٤/١ .

فأما الجزاء فإنما يجب فى صيد البر فيغير خلاف ، كما قاله ابن قدامة فى المغنى : (٤٤٠/٣) وذلك لقوله تعالى : (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة ، وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما . . . الآية) (المائدة : ٩٦)

(١) حيث قال ابن نجيم فى البحر الرائق (١٠٩/٥) : " إن من أحكام الذمى جريان القصاص بينه وبين المسلم وضمان المسلم قيمة خمره وخزيره إذا أتلفه . . . "

(٢) آخر اللوحة رقم ١٠٤ من نسخة أ .

(٣) جاء بهامش ما يلى : " والصواب أن الأول استدلال بمعناه اللغوى . قلت : كلام الهامش صحيح .

(٤) راجع : كشف الأسرار : ٩٢/١ .

==

قوله : " ولا ضرورة في الملك " جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن يقال : الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كالعصمة . ولهذا لا يقطع النباش عندكم ^(١) باعتبار الشبهة في الملك . ثم لم يقتض وجوب القطع نقل الملك إلى الله ، بل بقي للمعبد كما كان حتى ثبت له ولاية الاسترداد إن كان قائما بعينه . فكذا لا يقتضى نقل العصمة إلى الله . فكان له ولاية التضمن إن كان هالكا ، فمن أين وقع الفرق ^(٢) ؟

تقرير الجواب من وجهين :

أحدهما أن الجناية تقع على المال والنقل إنما يثبت ضرورة تكامل الجناية ، والعصمة وصف المال ، لأنها عبارة عن كونه حرام التعرض ، فينتقل ما هو من أوصافه وهو العصمة دون الملك . إذ هو من أوصاف المالك ، لأنه عبارة عن القدرة على التصرف . والقدرة صفة القادر ، فلا تنتقل ، لأن الملك ليس بمحل الجناية ، فلا ضرورة في نقله . ^(٣)

تقرير الوجه الثاني أن انتقال العصمة ضروري ، لأن بقاء العصمة لحق المعبد يناقض كونه حراما لعينه على ما مر . فلا بد من انتقالها بخلاف الملك ، لأن بقاءه لا يناقض حرمة عينه ، كمصير السلم إذا تخسر ، فإنه حرام لعينه . وإن كان مملوكا ، فلا ضرورة في انتقال الملك .

فان قيل : العصمة صفة للعاصم (لا للمال) ^(٤) كالمالك صفة للمالك ، ولهذا يقال : مال معصوم ، ولا يقال : مال عاصم . كما يقال : مال مملوك لا مالك . فأنسى يستقيم هذا الفرق ؟

(٥) راجع المبسوط : ١٥٧/٥ مع تغيير يسير في الأسلوب.

(١) أي : عند أبي حنيفة ومحمد حيث قال صاحب الهداية فيها (١٣٧/٥) :

" ولا قطع على النباش . وهذا عند أبي حنيفة ومحمد . . . "

وقال : ان عند أبي يوسف عليه القطع . وذكر استدلالهما لأن الشبهة

تمكنت في الملك لأنه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث .

وأما عند الشافعية فبالتفصيل حيث قال النووي في المجموع (٨٥/٢٠) :

" وان نبش قبرا وسرق منه الكفن وان كان في برية لم يقطع ، لأنه ليس

محزرا للكفن ، وانما يدفن في البرية للضرورة ، وان كان في مقبره تلى

العمران قطع . . . "

(٢) انظر هذا السؤال في كشف الأسرار : ٩٨/١ .

(٣) انظر المصدر نفسه (٩٩/١)

(٤) في ب : " لا للمالك " وسياق الكلام يقتضى ما أثبتناه من أوب .

قلنا : تقريره يحتاج إلى زيادة كشف ، وهو أن الفعل المتعدى كالضرب مثلاً له تعلق بالفاعل ، وهو تعلق التأثير ، وتعلق بالمفعول ، وهو تعلق التأثير . ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل ، فيقال : زيد الضارب ، وعمرو المضروب .

فإذا وصف به الفاعل فمعناه أن الفعل المؤثر قام به . وإذا وصف به المفعول فمعناه أن التأثير بذلك الفعل قام به .

والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لا محالة .
فمصدر الضارب " ضرب " بمعنى التأثير ، ومصدر المضروب ^(١) " ضرب " بمعنى التأثير . ^(٢)

ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر إلى جانب المفعول ، كما في قولك : فلان يعطى ويمنع " أى : سجيته : الإعطاء والمنع .

وقد يكون تعلقه بالمفعول دون الفاعل ، كما إذا بنى للمفعول .

ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول ، وهو المال لا بالفاعل ، لأن العصمة هي الحفظ .

والمقصود منه صيرورة المال ^(٣) محفوظاً ، لا اتصاف الفاعل به ، وإن كان ذلك من ضرورته .

والمقصود من الملك عكسه . وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر إلى جانب المفعول ، وإن كان ذلك من ضروراته . لأن الفرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالملوكية . فلذلك جعلوا العصمة صفة المال ، والملك صفة المالك . كما في الكشف . ^(٤)

ثم اعلم أن بانتقال العصمة عندنا إنما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة إلى الحفظ في تلك الحالة ، وليصير الفعل فيها مضموناً بالمعقوبة الزاجرة ، ولكن إنما يتقرر هذا بالاستيفاء ، لأن ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء .

(١) آخر اللوحة رقم ١١٩ من ب .

(٢) انظر كشف الأسرار : ٩٩/١ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٦٨ من ف .

(٤) انظر كشف الأسرار لعبد العزيز

البخاري : ٩٩/١ .

وكان حكم الأخذ مراعى ، ان استوفى القطع تبين ^(١) ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى ، فلا يجب الضمان للعبد ، وإن تمذر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد ، فيجب الضمان له . ^(٢)

وبهذا اندفع ما يقال : متى انتقلت العصمة حقا لله تعالى إن قُلت قبل السرقة ففيه سبق الحكم على السبب . وإن قُلت بعدها فهذا غير مفيد ، لأن - السبب صادف محلا محترما حقا للمالك . وإن قُلت : مع السرقة فهو باطل (أيضا) ^(٣) ، لأن السرقة وقت الوجود ليست بموجود فكيف ثبت حكمه .

ويمكن أن يقال أيضا : نختار أنها انتقلت ^(٤) قبيل السرقة متصلا بها لتنعقد موجبة للقطع . ويجوز سبق الحكم على السبب إذا كان الحكم شرط صحة ذلك السبب ، كما فى قوله " أعتق عبدك عنى بالشف " فقال : أعتقت " يثبت الملك بمقتضى العتق سابقا عليه ، ضرورة صحة العتق ، كذا ههنا .

ثم هذا الانتقال ضرورى لما ذكرنا . فلا يظهر فى حق غيره ، حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق أو باعها منه أو من غيره صح . ^(٥) ولو أتلغه غير السارق يضمن . وكذا لو أتلغه السارق بعد القطع فى رواية الحسن عن أبى حنيفة ^(٦) ، لأن الاستهلاك فعل آخر غير السرقة . فيظهر حكم التقوم فى حق هذا الفعل .

فإن قيل : لما انتقلت العصمة إلى الله تعالى ولم يبق حقا للمالك ، كان ينبغى أن لا يشترط فيه دعوى المالك ، ويثبت من غير دعوى ، كسائر حقوق الله تعالى ، مثل الزنا وشرب الخمر .

قلنا : تعين المالك ليس بشرط لعينه ، بل ليظهر السرقة بخصوصه عند الإمام ليتمكن من الاستيفاء ، وكانت الدعوى شرطا لإثبات محل الجناية لا غير .

(١) أى : ان استوفى الامام القطع . (كذا فى هامش ١)

(٢) انظر كشف الأسرار : ٩٩/١ .

(٣) ساقط من ١ ، والمثبت من ١ و ٢ .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٠٥ من ١ .

(٥) راجع الهداية بشرح فتح القدير مع العناية : ١٦٣/٥ .

(٦) راجع المصدر نفسه : ١٦٩/٥ .

ولهذا لو وجد الخصم بلا مالك ، كان كافيا ، كالمكاتب ومتولى الوقف
والفاصل والمستعير والمستودع والمضارب والمرتهن .
فإن قيل : لو انتقلت العصمة إلى الله تعالى كما في الخمر ، يلزم أن لا يجب
القطع كما في سرقة الخمر . (١)

قلنا : إنما لا يجب القطع في الخمر ، لأن من شرطه أن لا يكون المسروق
معصوما حقا للعبد قبل السرقة . ولهذا لا يجب في صيد الحرم
وحشيشه . والخمر ليست كذلك ، فعدم الحكم لعدم شرطه .
فأما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد ، مفتقرا
إلى الصيانة ، فوجب القطع لوجود شرطه . (٢)

فإن قيل : القطع شرع لصيانة حق العبد . وفي القول بسقوط العصمة
وبطلان الضمان إبطال حقه . فيمتنع القول به لئلا يلزم على موضوعه
بالنقض . (٣)

قلنا : إن كان فيه إبطال حقه ^{صورة} ففيه تكميل معنى الحفظ عليه ، لأن الزجر
فيه أتم . (٤) فإنه متى عرف السارق بأنه تقطع يده بالسرقه ينزجر
عنها .

ولا يقال : العصمة عرف لا يقبل الانتقال ، فكيف ينتقل من العبد إلى
الرب ؟

لأننا نقول : الأحكام الشرعية لها حكم الجواهر للحاجة إلى البقاء ،
ولهذا يبقى إلى أكثر من زمان .

(١) راجع المصدر نفسه : ١٠٠/١ .

(٢) راجع المصدر نفسه .

(٣) راجع المصدر نفسه .

(٤) راجع المصدر نفسه . وقال ابن ملك في شرحه على المنار ص : ٩٥ :
"إن كان فيه إبطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه ، فكان
الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان ."

[العام]

قال رحمه الله :

((العام ما ينتظم جمعا من السميات .
وحكمه التوقف عند بعض الفقهاء ، لأنه مجمل فيما أريد به ، لا اختلاف
أعداد الجمع . إنا الثلاثة فما فوقها جمع حقيقة . (١)
وعند بعضهم ثبت به أخص الخصوص للتيقن به .
وعند الشافعي يوجب الحكم فيما يتناوله لا على اليقين ، لا احتمال
الخصوص .
وعندنا يوجب الحكم فيما يتناوله يقينا ، لأن الصيغة متى وضعت
لمعنى ، ذلك المعنى لازم لها حتى يقوم الدليل بخلافه . فسقط احتمال (٢)
الخصوص فيه كما سقط احتمال المجاز في الخاص .
وإنما يستعمل العام في الثلاثة بطريق الحقيقة إن لو انحصر الأفراد
في الثلاثة باعتبار أنها جملة الأفراد لا باعتبار أنها ثلاثة .
وكذا الأمة أجمعت على تعميم الحكم بتعميم الصيغ كتحريم البنات والأهبات
وجوب التبرص على المطلقات . (٣))

أقول :

لما فرغ من مباحث الخاص شرع في مباحث العام .
والكلام فيه في حده وحكمه قبل الخصوص وبعده ، وفي ألفاظه .
وأما حده فهو ما ينتظم جمعا من السميات . (٤)

(١) آخر اللوحة رقم ١٢٠ من نسخة ب .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٦ من ج .

(٣) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٤) وقد ذكر ابن الهمام أن بهذا التعريف عرفه البزدوى .

انظر التعريف مع التيسير : ١٩١/١ .

والمذكور في أصول البزدوى هو : " كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء
لفظا أو معنا " .

(أصول البزدوى : ٣٣/١)

وبذلك عرفه السرخسي في أصوله . (١٢٥/١)

والفرق بين التعريفين - كما هو ظاهر - في زيادة " لفظا أو معنا " .

في تعريف البزدوى في أصوله والسرخسي ، وعدم ذكرهما في تعريف الخيازي . =

.....

==
وفائدة هذه الزيادة فقط في تفسير معنى " الانتظام " حيث قال
السرخسى " قولنا " لفظا أو معنا " تفسير للانتظام ، أى :
ينتظم جمعا من الأسماء لفظا مرة كقولنا " زيدون " ومعنى
تارة كقولنا : " من "

(أصول السرخسى : ١٢٥/١)

قال صاحب الكشف : " أو معنى " أى عمومه باعتبار المعنى دون
الصفة ، كمن وما والجن والإنس ، فإنه عامة من حيث
المعنى حيث تناولت جمعا من المسميات دون الصفة لأنها
ليست باسم جمع .

كشف الأسرار : ٣٣/١ .

وعرفه صدر الشريعة بأنه " لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير
غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له . "

(التوضيح : ٣٣/١)

كما عرفه الفخر الرازى من الشافعية فى المحصول (١/٢/٥١٣)
بأنه : " اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد . "

وتبعه البيضاوى فى المنهاج (٥٦/٢)

فالتقييد بكونه " لفظا " يخرج المعانى ، إذ هى لا تتصف عند الجمهور
بالعموم .

والتقييد بالاستغراق يخرج المطلق ، إذ هو لا يدل على شيء من الأفراد ،
لا على سبيل الاستغراق ولا على غيره . وخرج به أيضا النكرة
فى سياق الإثبات ، سواء كانت مفردة أو متناة كرجلين أو مجموعة
كرجال أو عدد كعشرة . فإن العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات ،
وكذلك الباقي .

ثم قال الاسنوى بعد ذكر هذه المحترزات : " نعم هى عامة عموم البدل
عند الأكثرين إن كانت أمرا نحو اضرب رجلا . "

(نهاية السؤل : ٥٨/٢)

وقوله : " جميع ما يصلح له " احترازا عما لا يصلح له . فإن عدم
استغراق " من " لما لا يعقل لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته
له . والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه فى اللفظة .

وكونه : " بوضع واحد " احترازا عن اللفظ المشترك المطلق
على جميع معانيه ، لأنه بأوضاع مختلفة متعددة .
==

.....

== وأما بالنسبة لاستفراق أفراد أحد معانيه فهو عام .
 مثل العميون إذا أريد بها البصرة دون الفسوة .
 فبالنسبة لاستفراقه لجميع الأفراد التي تحتها فهو عام لوجود
 شرط استفراق الأفراد الحاصلة من وضع واحد .
 واحترز به أيضا عماله حقيقة ومجاز كالأسد .
 وتقريره كما في المشترك . أي : إذا أريد به حقيقة فبالنسبة لاستفراقه
 لجميع أفرادها فهو عام .

راجع شرح الاسنوى : ٥٨/٢ ، وباحث الكتاب والسنة ص : ٩٨ .
 وهذا التعريف هو الراجح عند الشوكاني في إرشاد الفحول ص : ١١٣ ،
 ولكن مع قيد " دفعة " حيث قال : ان أحسن الحدود المذكورة
 هو ما قدمنا عن صاحب المحصول ، لكن مع زيادة قيد " دفعة " .
 وقد سبقه إلى بعض ما ذكره في الحد أبو الحسين البصري
 في المعتمد (٢٠٣/١) فقال : العام هو كلام متفرق لجميع
 ما يصلح له .

وبه عرفه أبو الخطاب من الحنابلة حيث قال : انه اللفظ
 المتفرق لما يصلح له .

(الكوكب النير : ١٠١/٣)

وانظر تعريف الأمدى وابن الحاجب له واعتراضاتهما على تعريفه
 عند الرازي في الأحكام (١٩٦/٢) ومختصر ابن الحاجب (٩٩/٢)

وأهم الفرق بين تعريف الرازي ومن تبعه وبين تعريف الخبازي له
 هو تقييده بالاستفراق عند الرازي وعدم تقييده به عند الخبازي .
 هذا يشير إلى اختلافهم في اشتراط ذلك في العام كما سيأتي .

وقد تقدم في تعريفه عند صاحب التوضيح من الحنفية تقييده
 بذلك وفي تعريفه عند ابن الهمام .

راجع :

التحريم مع التيسير للكسالى ابن الهمام

: ١٩٠/١ .

فكلمة " ما " كالجنس ، لأنه عبارة عن اللفظ . وهو شامل للعام وغيره .
واحتراز بقوله " ينتظم " عن المشترك ، فإنه لا ينتظم معنيين ،
بل يحتمل كل واحد على السواء . (١)
واحتراز بقوله : " جمعا " عن التثنية ، فإنها ليست بعامة . (٢)
وعن أسماء الأعداد ، فإنها لا تشمل ، بل مدلول كل اسم
خاص لا يدل بالمطابقة إلا عليه . (٣)
وأيضا " جمعا " يقتضى أن يكون غير محصور ، والأعداد محصورة .
وأشار أيضا بقوله " جمعا " إلى أن الاستفراق ليس بشرط للمعوم . (٤)
(كما هو مذهب العراقيين من مشائخنا وعامة الشافعية .) (٥)

-
- (١) انظر كشف الأسرار : ٣٣/١ .
وهذا في المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة كما ذكره صاحب التلويح .
(٣٢/١)
ثم قال : وأما بالنسبة الى أفراد معنى واحد له كالعينون لأفراد
العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد .
وانظر ما تقدم هامش : ٥٢٥ من هذا البحث .
(٢) راجع كشف الأسرار : ٣٣/١ .
(٣) راجع المصدر نفسه .
(٤) وهو ما ذهب إليه البزدوى والسرخسى كما يشير الى ذلك في تعريفه
عندهما .
انظر أصول البزدوى : ٣٣/١ ، أصول السرخسى : ١٢٥/١ .
وانظر ما تقدم ما نقلناه من تعريفه عندهما هامش : ٥٢٢
(٥) هكذا فى جميع النسخ .
قلت : وفيه سهو ، لأن المذكور فى كشف الأسرار (٣٣/١) ما يلى :
" وعن اشتراط الاستفراق فإنه عند أكثر مشائخنا ليس بشرط ،
وعند مشائخ العراق من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعى وغيرهم
من الأصوليين هو شرط ."
وما ذكره الشارح الشبللى مخالف لواقع مذهب الشافعية ،
لأن فى عامة كتبهم اشتراط الاستفراق فى العام .
وتقدم تعريفه عند الشافعية حيث قيد بالاستفراق .
انظر : شرح الاسنوى : ٥٨/٢ ، المحصول : ١/٢/٥١٣ ، جمع
الجوامع : ٣٩٨/١ بشرح البنائى ، إرشاد الفحول : ١١٢ ،
الإحكام للأمدى : ٢٢٨/٢ ، التهصرة : ١٠٥ ، المعتمد : ٢٠٣/١ . =

وأثر الخلاف في الجمع المنكر ، فإنه ليس بعام عندهم . (١)

== وانظر مختصر ابن الحاجب حيث قال : " إنه حقيقة في الاستفراق . " (مختصر : ١٠٦/٢)

وبه قال أبو الخطاب من الحنابلة كما ذكره صاحب الكوكب النير (٣ / ١٠١)

وقد ذهب إلى هذا القول بعض الحنفية كصاحب التوضيح و ابن الهمام حيث قيدها تعريفه بالاستفراق .

انظر التوضيح : ٣٢/١ ، التحرير : ١٩٠/١ .

(١) أي : عند القائلين بأن الاستفراق شرط للعام .
و اختلف القائلون بعدم اشتراطه والقائلون باشتراطه في الجمع المنكر .
فالقائلون بعدم اشتراطه يقولون بأنه عام . يوضح ذلك ما قاله
علاء الدين في تعليقه على كلام البزدوى ونصه : " وإنما اختلفوا
في جمع الكثرة إذا كان منكرا . فكان الشيخ رحمه الله بقوله " فهو
صيغة كل جمع " رد قول العامة . واختار أن الكل عام ، سواء
كان جمع قلة أو كثرة ، إلا أنه ان ثبت في اللفظة جمع القليلة
يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا إلى العشرة . وفي
غيره يكون العموم من الثلاثة إلى أن يشمل الكل ، إذ ليس من شرط
العموم عند المصنف الاستفراق على ما عرف .

وراجع أصول السرخسي : ١٥١/١ .

والقائلون باشتراط الاستفراق في العموم منهم صاحب التوضيح من
الحنفية يقولون بأنه ليس بعام .

قال صاحب التلويح (٣٣/١) : " والمصنف لما اشترط الاستفراق على
ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص
عند من يقول بعدم استفراقه وعاما عند من يقول باستفراقه .

وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله : وإلا فجمع
منكر " الجمع الذي تدل قرينة على عدم استفراقه ، مثل : رأيت
اليوم رجلا وفي الدار رجلا ، إلا أن هذا غير مختص بالجمع المنكر ،
بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره .

فيلزم أن يكون واسطة جمعا منكرا أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف
لدخوله في قوله : " وإن لم يستفرق فجمع منكر ونحوه " وفساده
بيِّن .

وقد صرح المحلى في شرح جمع الجوامع أن الجمع المنكر ليس بعام .

(انظر شرح المحلى على جمع الجوامع : ٤١٨/١) ==

وفى أن العام إذا خص منه شيء لا يجوز التمسك بعمومه عندهم (١)
لانتفاء الاستفراق الذى هو شرط العموم .

أقنه

== وقد حكى الغزالى عن الجمهور أنه عام ثم رجع ليس بعام .
(المستصفى : ٢٧/٢)

قال الاسنوى : " والجمهور على أنه لا يعم " .
(التمهيد : ٨٩)

وانظر شرح الإسنوى على المنهاج : ٥٨/٢ ، إرشاد الفحول ص : ١١٢ .
وانظر الأحكام للأمدى : ٢١٧/٢ فى اعتراضه على قول من عمم الجمع
المنكر ، وفى إثباته أنه ليس بعام .

وبه قال ابن الحاجب والإمام أحمد رضى الله عنه وأكثر الحنابلة .
راجع : مختصر ابن الحاجب : ١٠٤/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٤٢/٣ .

(١) أقول : هذا الكلام ينطبق على قول بعض الحنفية الذى يقول باشتراط
الاستفراق فيه . ولا ينطبق على قول الشافعية ، لأن الذين يقولون
به من الشافعية يستدلون به على الجملة إلا أن يريد الشبلي أنهم
لا يتسكون به حقيقة كما فى الكشف حيث يقول : " فعندهم لا يجوز
التمسك بعمومه حقيقة ، لأنه لم يبق عاما ... " .
(كشف الأسرار : ٣٣/١)

وهذا الكلام يحتاج إلى زيادة توضيح .

قال صاحب كشف الأسرار إن هذا بناء على اختلافهم فى العام بعد التخصيص
هل يصير مجازا أم لا ... ثم قال : إن العام بعد التخصيص هل يبق
عاما فى الباقي بطريق الحقيقة أم يصير مجازا ... فقد قيل : الاختلاف
فيه مبنى على أن الشرط فى العام الاستيعاب أم نفس الاجتماع .
فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستفراق قال : إنه يبقى حقيقة فى العموم
بعد التخصيص إلى ما دون الثلاثة ، فحينئذ يصير مجازا .

ومن قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص ، وإن خص
منه فرد واحد ، لأن الكل ينتفى بانتفاء جزئه فلا يبقى عاما
ضرورة . فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال بعمومه بعد
التخصيص ، لأنه لم يبق عاما . وقيل بل هى مسألة مبتدأة ، سواء
كان شرطها لعموم الاجتماع أو الاستيعاب ، لأن عامة شارطسى
الاستيعاب جعلوه حقيقة فى الباقي بعد التخصيص ...

أقول العلماء فى أن العام هل يبقى حقيقة فى الباقي بعد التخصيص
أم لا ؟

هناك عدة أقوال فى ذلك . ونذكر بعضها منها فيما يلى :

الأول : ما ذهب إليه البيضاوى أنه مجاز فى الباقي .
===

.....

== وبه قال ابن الحاجب من المالكية وأبو الخطاب من الحنابلة ،
والكرخى من الحنفية .

انظر : المنهاج بشرح الإسئوى : ٨٦/٢ وما بعدها ، مختصر
ابن الحاجب والمضد عليه : ١٠٦/٢ ، شرح الكوكب المنير :
١٦١/٣ ، أصول السرخسى : ١٤٥/١ .

الثانى : أنه بالتفصيل ، إن خص بمقتل ، أى : لا يستقل كان
حقيقة ، سواء كان صفة أو شرطاً أو استثناء أو غاية . وإن خص
بمقتل ، أى : بما يستقل كان مجازاً كالنهى عن قتل العبيد
بعد الأمر بقتل المشركين .

هذا ما ذهب إليه أبو الحسين البصرى وتبعه فخر الدين
الرازى .

راجع : المعتمد : ٢٨٣/١ - ٢٨٥ ، المحصول : ١٩/٣/١ .

الثالث : اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه . فمن حيث
إنه تناول بقية السميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها .
ومن حيث إنه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازاً .

هذا ما ذهب إليه إمام الحرمين . (البرهان ١/٤١٢) .
ونقله الفزالى عن قوم .

انظر ذلك والاعتراض عليه فى المستصفى : ٥٤/٢ .

الرابع ما ذهب إليه أكثر الحنابلة ، وهو أنه حقيقة فى الباقي
حيث قال صاحب الكوكب المنير (١٦٠/٣) : " العام بعد تخصيصه حقيقة
فيما لم يخص عند الأكثر من أصحابنا ونقله أبو المعالى عن جمهور
الفقهاء " .

وقال فى استدلاله : " لأن العام فى تقدير ألفاظ مطابقة لأفراد
مدلوله ، فسقط منها بالتخصيص طبق ما خص به من المعنى ،
فالباقى منها ومن المدلول متطابقان تقديراً ، فلا استعمال فى
غير الموضوع له ، فلا مجاز . فالتناول باق ، فكان حقيقة
قبله ، فكذلك بعده " .

وبأن العام بعد التخصيص يكون حقيقة قال كثير من الحنفية ، كشمس
الأئمة .

هذا بناء على عدم اشتراط الاستغراق فى العام عندهم .

راجع : أصول السرخسى : ١٤٦/١ ، كشف الأسرار : ٣٠٧/١ .
وإليه ذهب ابن السبكي وقال إنه مذهب أكثر الشافعية .

انظر جمع الجوامع : ٥/٢ .

==

.....

==== ثم القائلون بأنه مجاز بعد التخصيص أكثرهم يقولون
بأنه حجة إذا خصص بمعنى ، وأما إذا خصص بمعنى
فلا يحتج به .

وهذا ما ذهب إليه البيضاوى تبعاً للفخر الرازى ، وابن
الحاجب ، والمختار عند الأمدى والفزالى

راجع : شرح الاسنوى : ٩٠/٢ ، مختصر ابن الحاجب :
١٠٩/٢ ، الأحكام للأمدى : ٢٣٣/٢ وما بعدها ، المستصفى :
٥٧/٢ . المحصول : ٢٣/٣/١ .

وأما الكرخى من الحنفية فيذهب إلى أنه يصير مجعلاً يجب
التوقف فيه إلى البيان ، سواء كان التخصيص معلوماً أو مجهولاً .

(أصول السرخسى : ١٤٤/١ - ١٤٥)

وقد نقل الفزالى هذا القول عن القدرية .
انظر المستصفى : ٥٦/٢ .

وذهب أبو الحسين البصرى إلى صحة الاستدلال به مطلقاً حيث قال :
" فقد صح الاستدلال بالعموم المخصوص بدليل منفصل أو متصل ، سواء
سمى العموم مجعلاً أو غير مجعّل أو سمي مجازاً أو غير مجاز ."
انظر : المعتمد : ٢٨٣/١ وما بعدها .
وأما إمام الحرمين فيقول : " يوجب العمل بما عدا المخصوص .

انظر : البرهان : ٤١١/١ - ٤١٢ (فقرة رقم ٣١٣ - ٣١٤)

وأما الذين يقولون بأنه حقيقة ففى الباقي فاختلفوا :
فقال أكثر الحنابلة إنه حجة إن خص بمعلوم أو باستثناء
معلوم .

انظر شرح الكوكب المنير : ١٦١/٣ .

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه حجة مطلقاً سواء
كان التخصيص بالمعنى أو بالمعنى .

انظر أصول السرخسى : ٤٤/١ . وأصول البزدوى : ٣١٨/١ .

وتوهم بعضهم من قوله : " جمعا " بالتنكير أن العام لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المخصص ، وهو ليس كذلك ، فإنه عند الإطلاق شامل لكل ما ينطلق عليه لعدم المنع .

واحتراز بقوله : " من التسميات " عن التسميات كما اختاره أبو زيد حيث فسر الأسماء بالتسميات . (١)

واحتراز أيضا بقوله " من التسميات " عن المعاني ، (٢) فإن العموم لا يجرى فيها عند المتأخرين من مشائخنا . (٣)

(١) هذا ما قاله الشارح . والمكتوب في تقويم الأدلة ورقة رقم ٤٦ وما بعدها (مخطوط) ما يلي : " وأما العام فما ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى كقولك " الشيء " فإنه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة . والإنسان عام في جنسه ، لأن جنسه يشتمل على أفراد ولكل فرد اسم على حدة . وتقول : مطر عام إذا عم الأمكنة ، فيكون عاما بمعناه وهو الحلول بالأمكنة ، لا بأسماء يجمعها المطر . . . "

أقول :

فلم أجده أنه فسر التسميات بالتسميات في هذا الكتاب .

(٢) وذلك مثل " الوجود " وهو معنى يتناول الجواهر والأعراض . وقال الفزالي إنه لا يجرى أيضا في الأفعال ، مثل العطاء وهو فعمل . وقد يعطى عمرا وزيدا ، فلا يجرى العموم فيهما .

راجع المستقصى : ٣٣/٢ .

(٣) اتفق العلماء في أن العموم حقيقة في الألفاظ .

راجع سلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت : ٢٥٨/١ ، نهاية السؤل : ٥٢/٢ ، الإحكام للأمدى : ١٩٨/٢ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٠/٢ بشرح المضد عليه .

واختلفوا في المعاني هل تتصف بالعموم ، على أقوال :

نقل الأمدى عن الجمهور أنها تتصف به مجازا ، ولم يرجع خلافه ، كما نقله عن الأكثر صاحب السلم وصاحب الكوكب المنير .

وقال صاحب فواتح الرحموت إنه مذهب البزدوى .

انظر : الإحكام للأمدى : ١٩٤/٢ ، سلم الثبوت مع فواتح الرحموت :

٢٥٨/١ ، شرح كشف الأسرار : ٣٦/١ ، شرح الكوكب المنير :

==

١٠٧/٢ :

وقد بالغ فخر الإسلام في تغطية الجصاص حيث قال بعموم
المعاني ونسب قوله " أو المعاني " (١) إلى السهو. (٢)
و اختار صاحب البديع على عكسه حيث جعل العموم من عوارض المعاني
حقيقة ، (٣) وليس هذا المكان في تحقيقه .

==
والقول الثاني أنه حقيقة في المعاني كما هو حقيقة
في الألفاظ .
وهو ما ذهب إليه ابن الحاجب وبعض الحنابلة والمختار
عند صاحب السلم .
انظر استدلالهم في : مختصر ابن الحاجب والفضد عليه :
١٠١/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٠٦/٣ ، سلم الثبوت بشرح
فواتح الرحموت : ٢٥٨/١ .
والقول الثالث أن العموم لا يكون في المعاني لا حقيقة ولا مجازا ،
وقال صاحب السلم : " وهذا ما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم " .
انظر سلم الثبوت : ٢٥٨/١ .
والقول الرابع أن العموم من عوارض المعاني دون الألفاظ ، وهو ما ذهب
إليه ابن الساعاتي حيث قال : إن العموم من عوارض المعاني دون الألفاظ .
(مخطوط بديع النظام ، اللوحة رقم ٦) (١) آخر اللوحة رقم ١٠٥ من أ .
لم أتمكن من تحقيق ذلك في أصول الجصاص لأن النسخة الموجودة منه في المكتبة
(٢) المركزية غير كاملة .
انظر أصول البزدوى : ٣٦/١ ، أصول السرخسى : ١٢٥/١ .
وقال الديبوسى : " ومن الناس من زعم أن العام ما ينتظم
جمعا من الأسماء أو المعاني : وليس كذلك ، لأن المعاني
لا يتصور انتظامها تحت لفظة واحدة إلا إذا اختلفت في
أنفسها ، وإذا اختلفت تدافعت ولم تنتظم جمعا
تحت اسم واحد بل يصير كل واحد منهما محتمل الاسم ،
فلا يثبت مرادا بالاحتمال . وهذا الاسم يسمى مشتركا ،
وأنه لا عموم له " .

(تقويم الأدلة ورقة رقم ٤٧ ، مخطوط)

ثم قال في نفس المصدر : " وقد ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم
ما ينتظم جمعا من الأسماء أو المعاني . وكان هذا غلطا
منه في العبارة دون العذهب . فإنه ذكر من بعد أن المشترك لا عموم
له . وإنما أراد بالمعاني معنى واحدا كقولك خصب عام ومطر عام ، فإن -
عموم الأمكة منهما بمعنى واحد لا بعين . فالعام خلاف الخاص بوصف واحد
وهو الشمول . "

(٣) تقدم قريبا قوله نصا .

قوله : " وحكمه " أى حكم العام ، وهو الأثر الثابت به " التوقف عند بعض الفقهاء " فى حق العمل والاعتقاد حتى يقوم الدليل على المعلوم أو الخصوص ، ويسمون الواقفية . " لأنه " أى العام " مجمل فيما أريد به " ، إذ الاستفراق ليس من موجباته . ولهذا يؤكد بكل وأجمع . ولو كان مستغرقا لما احتج إلى ذلك لعدم الفائدة . فيكون المراد منه جمعا من الجموع ، وهو غير معلوم ، لأن أعداد الجمع مختلفة ، إذ الثلاثة وما فوقها جمع حقيقة ، وليس بعضها أولى ، لاستواء الكل فى معنى الجمعية ، ولا يمكن معرفته بالتأمل فى الصيغة ، فيكون مجعلا ، فيجب التوقف فيه . (١)

ولأنه يذكر الجمع ويراد به الواحد ، كقوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) (٢) .

(١) القول بالتوقف مفعول عن أبى الحسن الأشعري رحمه الله تعالى . وتبعه أبو بكر الباقلاني وجماعة من المتكلمين ، كما نقله عنهم الفزالي فى المستصفى (٤٦/١) وانظر التحرير مع التيسير : ٢٢٩/١ . وكما نقله عبد العزيز البخاري عن عامة الأشعرية وعامة المرجئة وأبى سعيد البردعى من الحنفية .

انظر كشف الأسرار : ٢٩٩/١ . وتفسير الوقف أنا لا نعلم أوضع له أم لا ، أو على معنى أنسه وضع له إلا أنا لا نعلم أشترك هو أم ظاهر . وهذا الثانى هو الذى ارتضاه ابن الهمام .

انظر : هامش التبصرة للمحقق حسن هيتوص : ١٠٥ والتحرير مع التيسير : ١٩٧/١ . وللأشعري قول آخر وهو أن الصيغة مشتركة بين العام والخاص .

(الإحكام للآمدى : ٢٠٠/٢)
انظر الاستدلال بالوقف ومناقشتها فى : أصول السرخسى : ١٣٢/١ ، كشف الأسرار : ٢٩٩/١ ، المستصفى : ٤٦/١ ، الإحكام : ٢٠٠/٢ ، التحرير : ١٩٧/١ ، التبصرة : ص : ١١٠ وما بعدها .
(٢) سورة آل عمران : ١٧٣ .

المراد منه نعيم بن سمود . (١) و الناس الثاني أهل مكة . (٢)

فمنذ الإطلاق يحتمل العموم والخصوص . فلا يعرف أحدهما إلا بالدليل ، فيجب التوقف .

وعند بعضهم (٣) يثبت به " أى : العام " أخص الخصوص ، وهو الأدنى ، وهو الواحد فى اسم الجنس ، والثلاثة فى صيغة الجمع ، ويتوقف فيما وراء ذلك إلى قيام الدليل ، لأنه هو المتيقن .

(١) وهو نعيم بن سمود بن عامر الأشجعي ، صاحبى ، من ذوى العقل الراجح .

قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم سرا أيام الخندق واجتماع الأحزاب ، فأسلم وكثم إسلامه . وعاد إلى الأحزاب المجتمعة لقتال المسلمين ، فألقى الفتنة بين قبائل قريظة وغطفان وقريش .

توفى سنة ٣٠ هـ .

(الأعلام : ٤١/٨)

(٢) انظر : الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي : ٢٧٩/٤ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٦٨ من نسخة ف .

وهذا القول منقول عن شيخ المعتزلة أبى هاشم وفتيحه أهل العراق من الحنفية محمد بن شجاع الثلجي .

انظر التبصرة ص : ١٠٦ تحقيق حسن هيتو ، كشف

الأسرار : ٢٩٩/١ .

ومن أدلتهم أن الثلاثة أقل الجمع ، فحطنا اللفظ عليه . وما زاد شكوك فيه ، فلا يحمل اللفظ عليه من غير دليل .

راجع : المرجعين السابقين ، وشرح المضد

على مختصر ابن الحاجب : ١٠٢/٢ وما -

بعدهما ، جامع الجوامع بشرح المحلى

عليه بهاشية البناني عليه : ٤١٠/١ ،

والمستقصى لأبى حامد البغزالي :

٤٥/٢ :

فإنه إذا قال لفلان عليّ دراهم تجب ثلاثة بالاتفاق (١) ولا وجه
إلى القول بالتوقف ، لأنه يؤدي إلى إهمال اللفظ الموضوع مع
إمكان العمل بالمتيقن .

وعند الشافعي - رحمه الله - العام يوجب الحكم فيما يتناول
لا على اليقين والقطع ، بل على سبيل الظن والاحتمال (٢)
وإليه ذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا ، منهم أبو منصور (٣)
لأن كل عام يحتمل التخصيص ، وهو شائع فيه ، ولا قطع مع هذا الاحتمال .

(١) أي : بين أرباب الخصوص وبين أرباب العموم ،
وأجرى الأخبار على ظواهرها في العموم .

وأما عند الفريق الأول فلأنها أخص الخصوص .
وأما عند الفريق الثاني فلأن العمل بالعموم ههنا متعذر ،
فيصير إلى أخص الخصوص .
(راجع كشف الأسرار : ٢٩٩/١)

(٢) القول بأن العام يوجب الحكم فيما يتناوله وهو مذهب الجمهور
كما قاله العضد . (العضد على ابن الحاجب : ١٠٢/٢)
ويسمى مذهب أرباب العموم .

ثم اختلفوا فيما بينهم :
فقال الشافعية القائلون بذلك إنه يوجب العمل لا الاعتقاد .
وذلك لاحتمال التخصيص ، فيكون دلالة العام على ما يتناوله
ظنية .

وقال الأندلسي : " لا نسلم أن دلالة العموم على الأحاد الداخلية
فيه قطعية ، لاحتمال التخصيص . "

(الإحكام : ٣٢٦/٢)

كما قال البيضاوي : العام مقطوع المتن مظنون الدلالة .

(المنهاج : ١٢٢/٢)

انظر تفصيل هذا القول واستدلّاهم في المصدر نفسه ، والمنهاج : ١٢٢/٢ ،

جمع الجوامع : ٢٧/٢ ، إرشاد الفحول : ١٥٨ .

وإلى هذا ذهب ابن الحاجب . (مختصر ابن الحاجب : ١٤٩/٢) وابن
قداسة من الحنابلة في روضة الناظر (ص : ١٢٧) حيث قال : وقولهم إن الكتاب
مقطوع به قلنا : دخول المخصوص في العموم وكونه مراداً ليس بمقطوع بل هو
مظنون ظناً ليس بالقوى . . .

(٣) انظر نقلاً عنهم في كشف الأسرار : ٣٠٤/١ .

فيجوز تخصيصه عند خبر الواحد (١) والقياس (٢).

(١) نقل الأمدى كالمضد هذا القول عن الأئمة ثم رجعه ، كما نقله عنهم - غير أبي حنيفة - صاحب الكوكب المنير .

انظر : الأحكام للأمدى : ٣٢٢/٢ ، شرح المضد : ١٤٩/٢ ، شرح الكوكب المنير : ٣٦٢/٣ .

وسياتى مذهب الحنفية خلاف ذلك .
منشأ الخلاف هو ما أشار إليه الشارح من أن دلالة العام ظنية كما تقدم ، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد الذى هو قطعى الدلالة .

وقال البيضاوى : قلنا العام مقطوع الثبوت مطلق الدلالة ، والخاص بالمعكس . (المنهاج بشرح النووى : ١٢٢/٢)
وانظر أدلتهم فيه وفى : مختصر ابن الحاجب : ١٤٩/٢ ، روضة الناظر ص : ١٢٨ ، جمع الجوامع : ٢٧/٢ ، ارشاد الفحول : ١٥٧ ، السودة ص : ١١٩ .

(٢) ذكر الأمدى وابن الحاجب وابن الهمام أنه : ذهب الأئمة الأربعة والأشعرى وجماعة من المعتزلة كأبى هاشم وأبى الحسن البصرى إلى جوازه مطلقا .

انظر : الأحكام : ٢٩/٢ ، التحرير : ٣٢١/١ ، مختصر ابن الحاجب : ١٥٣/٢ .

وذكر ابن السبكي أن ذلك يجوز بالقياس الستند إلى نص خاص ، ولو كان خبر واحد .

(جمع الجوامع : ٢٩/٢ بحاشية البناني .)

كما صرح صاحب الكوكب المنير بجواز ذلك قطعيا كان القياس أو ظنيا .
(الكوكب المنير : ٣٧٧/٣) ثم ذكر أن بعض الحنابلة يقول بجوازه فى القياس الجلي دون الخفي . (المصدر نفسه .)

وقال البناني : إن الخلاف فى القياس المظنون ، أما المقطوع فيجوز تخصيصه به قطعيا . (شرح البناني على جمع الجوامع : ٢٩/٢)

والمختار عند الأمدى أنه إذا كانت العملة الجامعة فى القياس ثابتة بالتأثير ، أى بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به ، وإلا فلا .

(الأحكام : ٣٢٧/٢)

وسياتى مذهب الحنفية فى ذلك .

وعندنا ، أى : عامة مشائخنا ، يوجب الحكم فيما يتناوله يقيناً^(١) كالخاص ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ما لم يخص بقطعى^(٢) ، لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً^(٣) له ، إلا أن تدل القرينة على خلافه إذ لو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان من اللغة والشرع ، لأن خطاب الشرع أكثرها عامة . والاحتمال الغير الناشئ* عن دليل لا يعتبر ، فسقط احتمال الخصوص فيه ، أى فى العام كما سقط احتمال المجاز فى الخاص . الجامع كون الاحتمالين غير ناشئ* عن دليل .

(١) قال البيهقي فى أصوله (٢٩١ / ١) : " العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً ويقيناً . "

وراجع : سلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت : ٣٤٩ / ١ ، أصول السرخسى : ١٣٢ / ١ .

قال محمد نظام الدين : " اعلم أن القطعى قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوز العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً . وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل وإن احتمل احتمالاً ... إلى أن قال : والمراد ههنا المعنى الثانى ... " (فواتح الرحموت : ٢٦٥ / ١)

(٢) لا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس إلا بعد تخصيصه بدليل آخر قطعى عند الحنفية .

وقال صاحب السلم فى استدلاله لذلك : " لنا أنه ، أى : الكتاب " قطعى من كل وجه " لأن المتن متواتر ، والعام قطعى الدلالة ... " والخبر ظنى تنبأ لأنه خبر الواحد ، فلا يخصه ، ويعد ، أى بعد التخصيص يتساوىان فى الظنية ... " .

(سلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت : ٣٤٩ / ١)

قال فى مكان آخر فى نفس المصدر ص : ٣٥٢ فى شأن القياس : " القياس مخصص عند الأئمة والأشعرى وابن هاشم وأبى الحسين إلا أن عندنا بعد التخصيص بغيره ... " .

وقال صاحب فواتح الرحموت : " لأن مخصص البعض ظنى عندنا ، بخلاف ما قبل التخصيص ، فإنه قطعى لا يصلح القياس بغيره له ... " (راجع أصول السرخسى : ١٢٤ / ١)

(٣) آخر اللوحة رقم ١٢١ من نسخة ب .

وان إرادة الخصوص أمر باطن لا يمكن الوقوف عليه ، كما أن إرادة المجاز كذلك . فقبل ظهور دليل الخصوص وقرينة المجاز يكون موجبها قطعيا . وإرادة الأمر الباطن لا يصلح دليلا ، لأنها لم تكلف درك الغيب ، فيكون ساقط العبارة . (١) وإذا أكد بكل لينقطع عنه احتمال التخصيص ، فيبقى محكما لا يبقى فيه احتمال أصلا .

فإن قيل : احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام أيضا ، مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص ، فيكون الاحتمال فيه أكثر ، فيجوز أن يؤثر في رفع القطع .

قلنا : لما كان العام موضوعا للكل كان إرادة البعض منه مجازا ، وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة . فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ، فلا يصلح للترجيح . (٢)

قوله : " فإنما يستعمل العام في الثلاثة بطريق الحقيقة إلى آخره " إشارة إلى جواب من قال بأن أخص الخصوص متيقن . (٣)

(١) انظر مثل هذا الاستدلال في كشف الأسرار: ٣٠٥/١ . قلت : ويظهر ما تقدم وما نستنتج من تتبع كتب الشافعية والحنفية في هذا المقام أن الشافعية شرطوا في قطعيا الدلالة عدم الاحتمال فيها مطلقا ، سواء كان الاحتمال الناشئ عن دليل أو الاحتمال الناشئ عن غير دليل . فهذا الاحتمال يغير الدلالة من القطعي إلى الظني . فخالفهم الحنفية في الاحتمال الناشئ عن غير دليل . فلا يغير هذا قطعي الدلالة عندهم .

فعند الفريق الأول يكون العام يوجب الظن دون اليقين ، أو بمباراة أخرى يوجب العمل دون الاعتقاد . وعند الفريق الثاني يوجب العمل والاعتقاد .

(٢) انظر هذا الاستدلال في التوضيح : ٤٠/١ . (٣) تقدم ذلك ص : ٥٤٤ من هذا البحث ، من أن عند بعضهم يثبت بالعام أخص الخصوص ، وهو الأدنى ، وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع ، ويتوقف فيما وراء ذلك إلى قيام الدليل ، لأنه هو المتيقن .

وتقريره أن استعمال العام إنما يكون بطريق الحقيقة ففى
الثلاثة لو انحصر الأفراد فيها باعتبار أن الثلاثة جملة أفراد
العام لا باعتبار أنها ثلاثة . فإن عند العراء عن القرينة يراد به
جميع الأفراد ، لأن العام حقيقة فى الشمول ، لأنه موضوع
له . والثلاثة إما مجازاً دفعاً للاشتراك أو إما حقيقة
قاصرة وهو على حسب الاختلاف المشهور فيه . (١) فعند الإطلاق
لا يراد به إلا الحقيقة الكاملة . إن مطلق الكلام لحقيقته حتى يقوم دليل
على مجازه . فظهر بذلك أيضاً ضعف قول الواقفية ، فإنه لا اجمال
مع كون الحقيقة معلومة .

هذا هو الدليل المعقول .

وأما المنقول فإن الأمة أجمعت على تعميم الحكم بتعميم
الصفة . فإن السلف وهو الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين
قد احتجوا بالعمومات ، وقالوا بعموم الحكم لعموم الصفة من غير
توقف . (٢) ولا يحمل على الأدنى ، كتحريم البنات والأمهات بقوله
تمالى (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) . (٣) وجوب الترميم على
المطلقات بقوله تمالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة
قروء) (٤) فلو كان مذهب الواقفية ومن قال بالأدنى حقاً لما شاع
لهم الاحتجاج على ذلك .

(١) أقول :

هذا الخلاف منسب على أن لفظ العام حقيقة ففى
الكل من حيث المجموع . فبالنسبة إلى بعض
الأفراد يكون مجازاً لعلاقة استعمال الكل على
البعض .

أو يقال : إنه حقيقة ففى كل فرد من أفرادها لا من حيث المجموع .
فبالنسبة إلى فرد من الأفراد يكون حقيقة لكنها قاصرة ،
لعدم استعماله للجميع . ويكون اللفظ على هذا من قبيل الاشتراك
المعنوى . والله أعلم .

(٢) راجع فى هذا الاستدلال : كشف الأسرار : ٣٠١/١ ، أصول السرخسى : ١/

١٣٥ ، التلويح : ٢٩/١ .

(٤) البقرة : ٢٢٨ .

(٣) النساء : ٢٣ .

وكذلك اشتهر عن عامة الصحابة في الوقائع من غير تكبير^(١)
 عن أحد ، (فإنهم)^(٢) علموا بقوله تعالى (يوصيكم الله
 في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين)^(٣) ، كما استدلووا به على
 ارن فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم حتى روى لهم الصديقي :
 نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة .^(٤)

وأجروا على العموم قوله تعالى (الزانية والزاني)^(٥)
 والسارق والسارقة)^(٦) (ومن قتل مظلوما)^(٧) ،
 (وذروا ما بقى من الربوا)^(٨) ، (ولا تقتلوا أنفسكم)^(٩)
 (ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم)^(١٠) ، وقوله عليه
 السلام : لا وصية لوارث .^(١١)

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١٠٧ من نسخة أ .
 (٢) في أوف : " وإنهم " والمثبت من نسخة ف .
 (٣) النساء : ١١ .
 (٤) أخرج هذا الحديث البخاري وسلم بدون قوله " نحن
 معاشر الأنبياء " .
 ولفظ البخاري : " عن عائشة أن فاطمة والعباس عليهما السلام
 أتيا أبا بكر يلتصقان ميراثهما من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ، وهما حينئذ يطلبان أرضيهما من فدك ،
 وسهمهما من خيبر ، فقال لهما أبو بكر : سمعت رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا نورث ما تركناه صدقة .
 ... الحديث .

راجع صحيح البخاري : ١٨٥/٨ ، صحيح مسلم : ٧٤/١٢ شرح
 النووي .

- (٥) النور : ٢
 (٦) العائدة : ٣٨
 (٧) الاسراء : ٣٣
 (٨) البقرة : ٢٧٨
 (٩) النساء : ٢٩
 (١٠) العائدة : ٩٥
 (١١) وهو من حديث عمرو بن شعيب أخرجه الداقني عن سهل بن عمار ،
 ثنا الحسين بن الوليد ، ثنا حماد بن سلمة عن حبيب بن الشهيد عن
 عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في =

وقوله عليه السلام : " ولا تنكح المرأة على نفسها " (١)
 " من ألقى السلاح فهو آمن " (٢) " ولا يقتل والد
 بولده " (٣) ، إلى غير ذلك مما لا يحصى . فبطل بذلك
 قول الواقفية .

== خطبته يوم النحر ، " لا وصية لوارث ، إلا أن تجهز الورثة " .

(سنن الدارقطني : ٩٨ / ٤)

قال الزيلعي : " سهل بن عمار كذبه الحاكم (نصب الراية : ٤٠٤ / ٤)

وروى عن ابن عباس أنه عليه السلام قال : لا وصية لوارث .
 أخرجه الدارقطني في سننه (٩٨ / ٤) قال الشارح أبو الطيب
 محمد شمس الحق العظيم آبادي : " في إسناد عبد الله بن ربيعة ،
 فهو وإن كان ابن يزيد الدمشقي فمجهول ، وإن كان غيره
 فلا أعرفه " (التعليق المغني على الدارقطني : ٩٨ / ٤)

وحديث آخر بمعنى هذا الحديث حديث أبي أمامة أخرجه
 أبو داود والترمذي وابن ماجه عن اسماعيل بن عياش عن شرحبيل
 بن مسلم عن أبي أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب فقال : إن الله
 تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه ، فلا وصية لوارث .
 قال الترمذي : حديث حسن .

(سنن أبي داود : ٢٩٠ / ٣ باب الوصايا ، سنن الترمذي باب الوصايا

: ٢٧٥ / ٨ ، سنن ابن ماجه باب الوصايا أيضا : ٩٠٥ / ٢)

(١) رواه البخاري عن جابر وسلم عن أبي هريرة . وهذا اللفظ لسلم
 بزيادة : " ولا على خالتها " .

(صحيح البخاري : ١٥ / ٧ ، صحيح مسلم في كتاب النكاح : ١٠٢ / ٢
 تحقيق فؤاد عبد الباقي .)

(٢) رواه مسلم في باب الجهاد عن أبي هريرة ضمن حديث طويل
 من قصة فتح مكة .

(صحيح مسلم : ١٤٠٨ / ٣)

(٣) أخرجه ابن ماجه والترمذي عن ابن عباس وعن عمر بن الخطاب بلفظ
 قريب منه .

وقال الترمذي : هذا حديث لا نعرفه بهذا الإسناد مرفوعا
 إلا من حديث اسماعيل بن مسلم ، واسماعيل بن مسلم المكي قد تكلم
 فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه .

(سنن ابن ماجه : ٨٨٨ / ٢ ، صحيح الترمذي : ١٧٤ / ٦ - ١٧٥)

قال رحمه الله :

((وإذا سقط احتمال خصوصه لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد .
 فلماذا قلنا: قليل الرضاع وكثيره سواء ، لعموم قوله تعالى (وأمهاتكم
 اللاتي أرضعنكم) . (١) فلا يجوز تخصيصه بما روى ابن الزبير رضي
 الله عنه : " لا تحرم الحصة والمصتان ولا الإملجة والإملجتان " . (٢)
 ولا بما روته عائشة رضي الله عنها : " أن ما أنزل في القرآن
 عشر رضعات محرمن ، فنسخن بخمس رضعات محرمن " . (٣)))

(١) النساء : ٢٣ .

(٢) وهو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي ، أبو بكر ، فارس
 قرشي في زمنه وأول مولود في المدينة بعد الهجرة . شهد فتح إفريقية
 زمن عثمان ، وبويع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ عقب موت يزيد بن معاوية .
 وله في كتب الحديث ٣٣ حديثاً . وتوفي سنة ٧٣ هـ .
 (الأعلام : ٨٧/٤)

(٣) هذا الحديث رواه مسلم مفرقا في حديثين . فروى صدره من حديث ابن
 أبي مليكة عن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم : " لا تحرم الحصة والمصتان . وروى باقيه من حديث
 أم الفضل بنت الحارث . (انظر صحيح مسلم : ١٠٧٤/٢) كتاب الرضاع
 وأخرجه ابن حبان حديثاً واحداً من رواية محمد بن دينار .
 (انظر : موارد الظمان الى زوائد ابن حبان ص : ٣٠٦ تحقيق فؤاد عبد
 الباقي)

وأخرج البيهقي صدره عن عبد الله بن الزبير وقال البيهقي :
 قال الربيع : فقلت للشافعي رضي الله : أسمع ابن
 الزبير من النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : نعم ،
 وحفظ عنه ، وكان يوم توفي النبي صلى الله عليه وسلم ابن
 تسع سنين .

(انظر السنن الكبرى : ٤٥٤/٧)

(٤) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها بلفظ : " كان فيما أنزل من
 القرآن عشر رضعات معلومات محرمن ، ثم نسخن بخمس معلومات ،
 فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرآن
 من القرآن " .

انظر :

صحيح الإمام مسلم : ١٠٧٥/٢ ، تحقيق محمد فؤاد
 عبد الباقي .

وقوله تعالى : ومن دخله كان آمناً .^(١) عام لم يلحقه خصوص ، لأن " كان " بمعنى " صار " ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس على من أنشأ القتل في الحرم ولا على الأطراف ، لأنها تجري مجرى الأموال ، (فلا)^(٢) يتناولها النص .

والعاصي والمطيع في رخصة السفر سواء . لعموم الآية .^(٣) وأما وشعر الميتة وعظمها طاهر ، لعموم قوله تعالى (ومن أوصافها وأبوابها)^(٤) ، فلا يخص بقوله عليه السلام : " لا تنتفعوا من الميتة بشيء " .^(٥)

والمولى يملك إجبار عبده على النكاح ، لعموم قوله تعالى : (وانكحوا الأيامى منكم)^(٦) فلا يجوز إلحاقه بالمكاتب ،^(٧) (لأنه عبد من وجه دون وجه) .^(٨)

ومترك التسمية عبدا حرام ، لأن النهي عام لم يلحقه خصوص ، إذ الناسي ذاكركما ، ولأنه مرفوع بالحديث ، فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد .

(١) آل عمران : ٩٧ .

(٢) في أوب : " ولا " والمثبت من ج .

(٣) النحل : ٨٠ .

(٤) ذكر الزيلعي أن هذا الحديث أخرجه بهذا اللفظ ابن وهب عن زمعة ابن صالح عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تنتفعوا من الميتة بشيء .

وقال الزيلعي : وزمعة فيه مقال . (نصب الراية : ١٢٢/١) وقد روى أصحاب السنن الأربعة نحوه هذا الحديث من حديث الحكم ابن عتيبة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كتب إلى جهينة قبل موته بشهر : أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب . هذا اللفظ للنسائي .

(سنن النسائي : ١٧٤/٢ ، سنن أبي داود : ٩٤/٤ ، سنن ابن ماجه : ١١٩٤/٢ في كتاب اللباس ، صحيح الترمذي : ٢٣٤/٧ ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن .

وانظر نصب الراية : ١٢٠/١ .

(٥) النور : ٣٢ . (٦) آخر اللوحة رقم ١٤٢ من نسخة ب .

(٧) ساقط من ج والمثبت من أوب .

وقوله عليه السلام : " من طك ذا رحم محرم " (١) عام ، فوجب العمل بعمومه ، ولا يجوز تخصيص الأخ بالقياس على بنى الأعمام .
 وقوله عليه السلام : " أيما إهاب دبغ فقد طهر " (٢) عام ، فوجب العمل بعمومه . ولا يعارض بقوله عليه السلام : " لا تنتفعوا من الميتة بإهاب " (٣) لرجحان الأول ، أولاً أنه اسم لفيسر المذبوح .
 وقوله عليه السلام : " يمسح المسافر ثلاثة أيام " (٤) عام ، فلا يجوز تخصيص الماصي (منه) (٥) خلافاً للشافعي رحمه الله عليه ففى هذه السائل . (٦)

-
- (١) الحديث أخرجه أبو داود من طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ : من طك ذا رحم فهو حر .
 قال أبو داود : ولم يحدث ذلك الحديث إلا حماد بن سلمة ، وقد شك فيه . (سنن أبي داود : ٢٢٦/٤)
 وأخرجه الترمذى فى الأحكام ، باب ما جاء فىمن طك ذا رحم محرم . (٦٤٦/٣)
 وابن ماجه فى العتق ، باب من طك ذا رحم محرم فهو حر . (٤٨٣/٢)
- (٢) أخرجه مسلم فى الحيض ، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ، (٢٧٧/١) بلفظ : إذا دبغ الإهاب فقد طهر .
 وأخرجه الدارقطنى عن إبراهيم بن طهمان عن أيوب عن نافع عن ابن عمر بهذا اللفظ .
 قال الدارقطنى : اسناده حسن . (سنن الدارقطنى : ٤٨/١)
 وروى الترمذى مثله ، وقال : والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم . (صحيح الترمذى : ٢٣٢/٧)
- (٣) تقدم تخريجه ص : ٥٥٢ من هذا البحث .
- (٤) أخرج نحوه أبو داود والترمذى وابن ماجه عن أبي عبد الله الجدلى عن خزيمة بن ثابت باللفاظ متقاربة .
 ولفظ الترمذى : عن خزيمة بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن المسح على الخفين فقال : للمسافر ثلاثة وللمقيم يوم . قال : هذا حديث حسن صحيح . (صحيح الترمذى : ١٤٢/١)
- (٥) فى أ : " فيه " والمثبت من ب وج .

أقول :

لما ثبت فيما مر أن موجب العام قبل التخصيص قطعى
إذا كان قطعى الثبوت ، وسقط احتمال خصوصه لكونه غير
ناشئ عن دليل ، لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ،
لأنهما ظنيان . (١) والتخصيص بطريق المعارضة لما سيأتى .

والظن لا يعارض القطعى .

"فهذا" أى : فلأجل أن تخصيص العام القطعى لا يجوز بخبر
الواحد والقياس ابتداء قلنا : قليل الرضاع وكثيره سواء فى
تعلق التحريم إذا حصل فى مدة الرضاع عندنا (٢) خلافا
للشافعى ، حيث (قال) (٣) : لا يثبت التحريم إلا بخمسة
رضعات . (٤)

(٦) هذا المتن للمغنى من أ وب وج .

(١) تقدم تحقيقه ص : ٥٤٧ من هذا البحث .

(٢) قال صاحب الهداية (٣/٣٠٤) : " قليل الرضاع وكثيره سواء إذا حصل
فى مدة الرضاع تعلق به التحريم " .

قال الباهرتى فى العناية على الهداية (٣/٣٠٤) : " وسبب الحرمة
بالرضاع الجزئية بنشور العظم وإثبات اللحم كالجزية بالإعلاق
فى حرمة الماهرة ، وكما أن الإعلاق أمر خفى وله سبب
ظاهر أقيم مقامه وهو الوطء كذلك نشور العظم وإثبات اللحم
أمر خفى ، وله سبب ظاهر وهو الإرضاع ، فأقيم مقامه " .
انظر تفصيل السألة فى المصدر نفسه وفى بدائع الصنائع : ٢١٦٧/٥
وما بعدها .

وإلى أن قليل الرضاع وكثيره سواء إذا حصل فى مدة الرضاع تعلق به التحريم
ذهب المالكية .

انظر تفصيل ذلك فى الخرشى : ١٧٧/٤ ، بداية المجتهد : ٣١/٢ .

(٣) ساقط من ب . والمثبت من أ وف .

(٤) قال النووى فى المجموع (٢١٠/١٨) : " أما الأحكام فإنه لا يقتضى

للتحريم من الرضاع إلا خمس رضعات معلومات ، والرضاع المقتضى
للتحريم هو الواصل إلى الجوف مع الإشباع " .

وهذا هو الصحيح فى مذهب الحنابلة كما قاله ابن قدامة فى المغنى (٨/

١٧١) وهناك رواية عن أحمد وهو أن قليل الرضاع وكثيره يحرم .

ورواية ثالثة عنه وهو لا يثبت التحريم إلا بثلاث رضعات (المصدر نفسه) .

لنا عموم قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم) (١)
 جعل المرضعات من المحرمات بطريق العموم من غير تخصيص بين
 القليل والكثير ، فوجب القول بحرمة المرضعات على الإطلاق ، (٢) فلا يجوز
 تخصيصه بما روى ابن الزبير (٣) رضي الله عنه : " لا تحرم المصاة و المصتان ،
 ولا الإملاجة والإملجتان . " (٤) كما خصه الشافعي . (٥)
 والمصاة من فعل الرضيع والإملاجة من فعل المرضع .
 ولا يتم التمسك بهذا للشافعي لإثبات مذهبه ، لأنه لا يدل على أن التحريم
 لا يثبت إلا بخمس رضعات . بل يصلح هذا للنفي مذهبنا . ثم يثبت
 مذهبه لعدم القائل بالفصل .
 وكذا لا يجوز تخصيصه بما روته عائشة رضي الله عنها : أن ما أنزل
 في القرآن عشر رضعات يحرم . " (٦) هذا الحديث يصلح لإثبات مذهبه .

(١) النساء : ٢٣ .

(٢) هكذا استدل الشبلي بعموم هذه الآية ،

وأما بعض الحنفية فقد عبر بأن الآية من قبيل المطلق حيث قال :
 الكسانى : ولنا قوله عز وجل : وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم
 وأخواتكم اللاتي أرضعنكم من الرضاعة * مطلقا عن القدر .

(بدائع الصنائع : ٢١٢٨/٥)

قال ابن الهمام : " . . . لعدم إجازته تقييد إطلاق الكتاب بخبر
 الواحد ، فإنه تعالى علق التحريم بفعل الرضاعة من غير فصل . "

(فتح القدير : ٣٠٦/٢)

(٣) تقدم ترجمته ص : ٥٥٢

(٤) تقدم تخريجه ص : ٥٥٢

(٥) ذكر النووي أن " دليل لمن قال إن الثلاث يحرم وهو مذهب أبي ثور .
 وأما ما تصك به الشافعية فهو حديث عائشة الذي سيأتي ذكره
 في الشرح .

(انظر المجموع شرح المذهب : ٢١٣/١٨ وما بعدها .)

(٦) تقدم تخريجه ص : ٥٥٢

بهذا الحديث استدل النووي في المجموع .

انظر :

المجموع شرح المذهب : ٢١٦/١٨ .

ولكنه خالف مذهبه في هذا . فإنه عرف من قاعدته أنه (لم يجوز)^(١) العمل عنده بالقراءة الشاذة ^(٢) لأنها ليست بقرآن ، لعدم التواتر ، وليست بخبر ، فإن الراوى لم ينقله على أنه خبر بل نقله على أنه قرآن . فيكون مقطوعا ~~بخطئه~~ . والخبر المقطوع ~~بخطئه~~ لا يصلح العمل به . لكنه ذكره على وجه الإلزام ^{بخطئه} .

لنا فإن مذهبنا وجوب العمل بمثله ^(٣) لكن إذا لم يكن معارضا للكتاب .

(١) فسي ب : " لا يجوز " والمثبت من أ و ف .

(٢) القراءة الشاذة هي ما نقل قرآنا آحادا . وهو عند الأصوليين ما وراء القراءات العشرة ، وهى القراءات السبع المشهورة للقراء السبعة : أبى عمرو ونافع وابن كثير وعاصم وحزة والكسائى ، ثم ما وراء هذه السبعة وهى قراءات يعقوب وأبى جعفر وخلف .

وعند الفقهاء ان المراد بالقراءات الشاذة ما عدا القراءات السبع ، فتكون ما وراء تلك السبع شاذة .

وفى الاحتجاج بها قولان عند الشافعية :
والصحيح يحتج بها بمنزلة خبر الآحاد حيث قال إبن السبكى فى جمع الجوامع بشرح المحلى (٢٣١ / ١) : " أما إجراؤه مجرى الأخبار الآحاد فى الاحتجاج فهو الصحيح ، لأنه منقول عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته . والثانى وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به ، لأنه إنما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته "

وعلى هذا يكون اعتراض الشبلى اعتمادا على القول الثانى للشافعية . غير أن الشافعية منهم النووى قد اعتمد على القول الصحيح عند الشافعية وهو القول الأول . فيجوز الاحتجاج به .

وقال النووى فى الجواب عن مثل هذا الاعتراض : " . . . وكذلك انتفاء قرآنيته لا يستلزم انتفاء حجيته على فرض شرطية التواتر ، لأن الحجة تثبت بظنية الثبوت التى يجب عندها العمل "

(المجموع : ٢١٢ / ١٨)

(٣) قال صاحب المسلم بشرح فواتح الرحموت (١٦ / ٢) : " (القراءة الشاذة) وهى ما عدا العشر التى نقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم فى القرن الثانى وهو المراد ههنا ، وقد يطلق على ما نقل بإخبار واحد عن واحد (حجة ظنية) عندنا واجبة العمل دون العلم . "

وكذا قوله تعالى (ومن دخله كان آمناً)^(١) عام لم يلحقه خصوص ، لأن " كان " بمعنى " صار " لأنه على الأمن بشرط الدخول ، فثبت عند وجوده . ويكون معدوماً قبله . والأمن لا يتحقق إلا بإزالة الخوف . وكان معناه - والله أعلم - الخائف بالجنابة قبل الدخول صار آمناً بالدخول .

فلا يكون الذى أنشأ الجنابة فى الحرم^(٢) مخصوصاً من هذا العام ، لأنه لم يتناوله لما ذكرنا أن " كان " بمعنى " صار " ، فيقتضى سبق الجنابة على الدخول .
والتخصيص لا يكون إلا^(٣) بعد التناول .

فلو التجأ صاح الدم برودة أو زناً أو قطع طريق أو قصاص إلى الحرم لا يقتل فيه ، ولا يؤذى بضرب لمخرج ، ولكن لا يطعمهم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطروا إلى الخروج^(٤) ، فيقتل خارج الحرم عملاً بمعموم الآية المذكورة .

(١) آل عمران : ٩٧ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٦٩ من نسخة ف -

(٣) آخر اللوحة رقم ١٠٨ من نسخة أ .

(٤) انظر كشف الأسرار : ٢٩٦/١ .

وهو ظاهر مذهب الحنابلة كما قاله ابن قدامة حيث قال : " قال : ومن قتل أو أتى حداً خارج الحرم ثم لجأ إلى الحرم لم يباح ولم يشار حتى يخرج من الحرم فيقام عليه الحد . وجلبته أن من جنى جنابة توجب قتلاً خارج الحرم ثم لجأ إليه لم يستوف منه فيه . وهذا قول ابن عباس وعطاء وعبيد بن عمير والزهرى ومجاهد وإسحاق والشعبي وأبى حنيفة وأصحابه .
وأما غير القتل من الحدود كلها والقصاص فيما دون النفس فعن أحمد فيه روايتان :

إحداهما لا يستوفى من الطلجى إلى الحرم فيه .
والثانية يستوفى وهو مذهب أبى حنيفة
إلى أن قال : والأولى ظاهر كلام الخرقى وهو ظاهر المذهب .

واستدل بقوله تعالى : ومن دخله كان آمناً . أى : الحرم .

(المغنى لابن قدامة : ١٠٠/٩ - ١٠١)

ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خصه الشافعي بما روى أنه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح أمر بقتل نفر منهم ابن خطيل^(١) ، أمر بقتله حين وجده متعلقا بأستار الكعبة .^(٢) وبقوله عليه السلام : " الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم . "

(١) وهو عبد الله بن هلال بن خطيل الأدي وهو أحد المشركين الذين قتلهم المسلمون في فتح مكة .
وقد أخرج البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه الغفر ، فلما نزعه جاء رجلا فقال : إن خطيل متعلق بأستار الكعبة ، فقال : اقتله ، قال مالك : ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فيها نرى والله أعلم يومئذ محرما .
انظر الطبقات لابن سعد : ٩٨/٢ - ١٠١ ، صحيح البخاري : ٧٦/٩ .
قال ابن حجر : " واستدل بقتل ابن خطيل وهو متعلق بأستار الكعبة على أن الكعبة لا تعيد من وجب عليه القتل ، وأنه يجوز قتل من وجب عليه القتل في الحرم .
وفي الاستدلال بذلك . نظر ، لأن المخالفين تصكوا بأن ذلك إنما وقع في الساعة التي أحل النبي صلى الله عليه وسلم فيها القتال بمكة ، وقد صرح بذلك بأن حرمتها عادت كما كانت . "

(فتح الباري : ٧٦/٩ .)

ولم يذكر النووي هذا الحديث في المجموع ولا في المنهاج .
وسمى استدلال الشافعية بغير هذا الحديث .

(٢) ليس هذا بحديث . بل هو من كلام عمرو بن سعيد . وفي نيل الأوطار (٤٨/٧) قال : وهذا من عمرو المذكور معارضة لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه وهو مصادم للنص .
وأصل الحديث في البخاري في صحيحه (٨١/٩) ونصه : " عن أبي شريح أنه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكة : ائذن لي أيها الأمير أحدثك قولا قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم الغد من يوم الفتح سمعته أذنأي ورعاه قلبي وأبصرته عيناى حين تكلم به أنه حمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس ، لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما ولا يعصدها شجرا .
فإن أحيد ترخص لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فقولوا له إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم . وإنما أذن له فيه ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس . =

ولا بالقياس على من أنشأ القتل فيه . حيث يقتل في الحرم بالإجماع (١) لما ذكرنا أن العام لم يتناولوه ، لأنه ليس بداخل في الحرم ، والأمن لم يثبت إلا بالدليل .

ولا بالقياس على الأطراف ، فإنه لو كان عليه قصاص في الأطراف قد دخل الحرم استوفى منه في الحرم بالإجماع . (٢) لأنها ، أى : الأطراف تجري مجرى الأموال لما عرف أنه تعمل فيها الإباحة كالأموال دون النفس ، فلا يتناولها العام ، وهو قوله تعالى (ومن دخله كان آمناً) (٣) فإن الضمير في " كان " يرجع إلى نفس الداخل دون ماله وطرفه .

== وليبلغ الشاهد القائب ، فقل لأبى شريح ، ما ذا قال عمرو ؟ قال : قال أنا أعلم بذلك منك يا أبا شريح أن الحرم لا يعهد عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة .

وقد استدل ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج على النهج بهذا الحديث حيث قال : " (و) يقتضى فيهما (نفس الحرم) وأن التجأ إليه أو إلى مسجده أو الكعبة فيخرج من المسجد ويقتل مثلاً لخبر الصحيحين أن الحرم لا يعهد فاراً بدم . " (تحفة المحتاج : ٤٣٨/٨)

وأما النووي في المجموع فقال : دليلنا قوله تعالى : " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس " ولم يفرق . وقوله تعالى (فاقتلوهم حيث ثقتهم) سورة البقرة ١٩١ ، وهذا عام ، لأنه قتل لا يوجب الحرم ضمانه ، فلم يمنع منه قتل الحية والعقرب فيه احتساراً من قتل الصيد .

(المجموع شرح المذهب : ٤٧٢/١٨)

(١) انظر المغنى لابن قدامة (١٠٣/٩) وقال فيه : " لا نعلم فيه خلافاً . "

(٢) أقول : قوله " بالإجماع " كما قاله أيضاً الفخر الرازي في التفسير الكبير (١٥١/٨) ليس على الواقع ، لأن هناك رواية عن أحمد أن القصاص في الأطراف لا يستوفى من الطلجي . إلى الحرم حيث قال ابن قدامة في المغنى (١٠٠/٩) : " وأما غير القتل من الحدود كلها والقصاص فيما دون النفس فعن أحمد فيه روايتان : أحدهما - لا يستوفى من الطلجي إلى الحرم فيه ، والثانية يستوفى وهو مذهب أبى حنيفة . "

(٣) سورة آل عمران : ٩٧ .

وأما قتل ابن خطيل فقد ^(١) كان في ساعة أحلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الأثر . ^(٢)

وأما الحديث الآخر فالصحيح أنه لا يعيد عاصيا ، والزيادة وهو قوله : " ولا فارأى بدم " لم يثبت . ^(٣) ولئن ثبت يحمل على أنه لا يسقط العقوبة به .

ولا يقال : لا يمكن إثبات الأمان مع جواز قطع الأطراف وموته جوعا وعطشا ، فتحمل الآية على الأمان من عقوبة الذنوب التي اكتسبها . ^(٤)

لأننا نقول : الحمل على العموم أولى . وثبت الأمان عن العقوبات لا ينافي ثبوته عن القتل ، فثبت له الأمان مطلقا في الدنيا والآخرة .

قيل : التصك بهذه الآية لإثبات الأمان للجاني الداخل في الحرم مشكلا ، لأن الضمير البارز في " دخله " راجع إلى البيت ، لأنه هو المذكور دون الحرم ، إلا إذا وقع النزاع في الجاني إذا دخل البيت ، فعينئذ يصح التصك بها ، ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم أيضا لعدم القائل بالفصل .

(١) آخر اللوحة رقم ١٢٣ من نسخة ب .

(٢) انظر هامش رقم ٢ ص : ٥٥٩

(٣) انظر هامش رقم ٢ ص : ٥٥٩

(٤) انظر هذا التأويل من هذه الآية في التفسير الكبير للفخر

الرازي (١٥١/٨) وقد ذكر فيه أربعة وجوه للآية :

الأول أن من دخله للنسك تقربا إلى الله تعالى كان آمنا من النار يوم القيامة .

الثاني يحتمل أن يكون المراد ما أودع الله في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ إليه ورفع المكروه عنه . ولما كان الأمر واقعيا على هذا الوجه في الأكثر أخبر به وقوعه على هذا الوجه مطلقا .

الثالث أن المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه وسلم كان آمنا لقوله تعالى : (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين .) سورة الفتح ٢٧

الرابع قال الضحاك من حج حجة كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك .

هكذا في التفسير الكبير لمخصصا .

فأما إذا سلم الخصم أن دخول البيت يفيد الأمن لا دخول الحرم ،
فالإلزام عليه بالأية متعذر .

و اختلف أصحاب الشافعى فى ذلك ،

فقال بعضهم : لا يصير آمنا بدخول البيت ، ولكنه لا يقتل فيه
كَمَا يُوْدَى إِلَى تَلْوِيشِهِ بَلْ يَخْرُجُ مِنْهُ وَيُقْتَل .

وقال بعضهم : يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرم . (١)

لا يقال : ليس المراد منه نفس البيت ، بدليل قوله تعالى (فيه آيات
بينات مقام إبراهيم) (٢) . ومقاسه فى الحرم دون نفس البيت ،

لأننا نقول : حرمة التبعية دون حرمة التبضع ، فلا يلزم من كون البيت مأنا
كون الحرم كذلك ، كما لا يلزم من كون البيت قبلية كون الحرم كذلك (٣) .

والصحيح أن صفة الأمن يعم البيت ^{والحرم} لقوله تعالى (أولم يروا أنا جعلنا
حرمنا آمنا) (٤) وقوله تعالى إخبارا عن إبراهيم (رَبِّ اجْعَلْ
هَذَا بَلَدًا آمِنًا) (٥)

ولهذا يثبت الأمن للصيد بدخول الحرم ، فلا معنى للفصل بين البيت
والحرم . (٦)

(١) قال ابن حجر الهيتمى فى تحفة المحتاج (٤٣٨ / ٨) : " وإن التجأ
إليه أو إلى سجدته أو الكعبة فيخرج من السجد ويقتل " .

فسواء قلنا بالقول الأول أو القول الثانى فلا يقتل الجانى
فى البيت .

(٢) سورة آل عمران ٩٧

(٣) والظاهر أن قوله " ولا يقال . . . إلى قوله " كذلك " من كلام
القائل بأن المراد من الأية البيت ، فمن دخل البيت فهو
آمن ، دون من دخل الحرم .

وفى هذا الكلام نقص . يوضحه ما قاله صاحب كشف الأسرار مقتبسا
من قطب الدين ، بعد أن ذكر قول القائل بأن الطلجى " يصير آمنا
بالدخول فى البيت دون الحرم قال : " ولا يقال : ليس المراد منه
عين الكعبة بدليل قوله تعالى : " فيه آيات بينات مقام إبراهيم " .

ومقام إبراهيم خارج البيت دون الحرم ، لأننا نقول : مقام إبراهيم
ما قام فيه إبراهيم وتعبده ، وإبراهيم كان يقوم فى البيت . ولا يقال أيضا
إن البيت لما صار مأنا له صار الحرم مأنا له أيضا تبعاً له ، لأنه من
حريمه ، لأننا نقول : حرمة التبعية دون حرمة التبضع ، فلا يلزم من كون البيت ==

وإنما رجع الضمير إلى الحرم وإن لم يذكر ، لأنه لما أخذ الحرم حكم البيت في حق الأمن صار كشيء واحد ، فجاز كون الضمير الراجع إلى البيت متناولا له . ولهذا قال الله تعالى (فيه آيات بينات) ولم يقل في حرمه آيات ، مع أن مقام إبراهيم خارج البيت .

وما قيل من أن المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد ، لأن أحدا لم يفسر بذلك . ولأنه تعالى فسر الآيات بالمقام ، إذ هو عطف ببيان الآيات . (١)

وليس في كون البيت متعبدا له آيات ، بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها إلى الكعب وبقاؤه إلى الآن دون سائر آيات الأنبياء . (٢)

قوله : " والعاصي والمطيع في رخصة السفر " وهو جواز الإفطار في رمضان وقصر الصلاة الرباعية " سواء لعموم الآية ، وهي قوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) (٣) وقوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) (٤) أثبت الرخص للمسافر بصفة العموم من غير تخصيص وفصل بين المطيع والعاصي . (٥)

== ما لنا للجاني أن يكون الحرم كذلك ، ألا ترى أنه لا يلزم من كون البيت قبلية للصلاة كون الحرم كذلك
(كشف الأسرار : ١ / ٤٩٢)

(٤) العنكبوت : ٦٧ (٥) البقرة : ١٢٦

(٦) وقد أثبت الجصاص أن مراده جميع الحرم .

أنظر أحكام القرآن : ٢٠ / ٢ .

(١) قال القرطبي في تفسيره (١٣٩ / ٤) : " وحكى عن محمد بن يزيد أنه

قال : " مقام " بدل من " آيات " .

(٢) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار : ١ / ٢٩٧

(٣) النساء : ١٠١

(٤) البقرة : ١٥٤

(٥) قال صاحب الهداية (١٩ / ٢) : " والعاصي والمطيع في سفرهما

في الرخصة سواء ولنا إطلاق النصوص ولأن نفي السفر

ليس بمعصية وإنما المعصية ما يكون بعده . "

والشافعي خصه بسفر الباح ، فلا يرخص للعاصي بالسفر كقاطم
الطريق والآبق . (١)

وفرق بينه وبين العاصي في السفر بأن الترخيص نعمة فلا ينال بها هو
معصية .

قلنا : هذا قياس في مقابلة العموم من الكتاب .
وشعر الميتة وعظمها طاهر عندنا ، (٢) لمعوم قوله تعالى :
(ومن أوصافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين) (٣)
أصوافها

(١) وهو مذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة .
انظر : المجموع للنووي : ٣٤٤ / ٤ ، المغني لابن قدامة :
١٩٣ / ٢ ، الخرشي على مختصر سيدي خليل : ٥٧ / ٢ ،
وقد حكى النووي في المصدر نفسه عن المزني أن العاصي في سفره
له ذلك .

(٢) قال الكاساني : " وأما الأجزاء التي لا دم فيها فإن كانت
صلبة كالقرن والعظم والسن والحافر والخف والظلف والشعر
والصوف والعصب والأنفحة الصلبة فليست بنجسة عند
أصحابنا ثم قال : ولأصحابنا طريقان :
أحدهما أن هذه الأشياء ليست بميتة ، لأن الميتة من الحيوان
في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا يصنع أحد من العباد أو يصنع
غير مشروع ، ولا حياة في هذه الأشياء ، فلا تكون ميتة .
والثاني أن نجاسة الميتات ليست لأعيانها بل لما فيها من الدماء
الساائلة والرطوبات النجسة ولم توجد في هذه الأشياء
(بدائع الصنائع : ٢٢٠ / ١)

وراجع الهداية بشرح فتح القدير : ٨٤ / ١ .

(٣) سورة النحل : ٨٠ .
قال القرطبي : وتضمنت هذه الآية جواز الانتفاع بالأصواف
والأوبار والأشعار على كل حال . ولذلك قال أصحابنا :
صوف الميتة وشعرها طاهر يجوز الانتفاع به على كل حال . . .
وبه قال أبو حنيفة ، لكنه زاد علينا فقال : القرن والسن والعظم
مثل الشعر ثم قال في استدلاله بهذه الآية لهذا المذهب :
ودليلنا عموم قوله تعالى : ومن أوصافها . . . الآية ، فمن علينا
بأن جعل لنا الانتفاع بها .

(تفسير القرطبي : ١٥٤ / ١٠ - ١٥٥)

وانظر الخرشي على سيدي خليل (٨٣ / ١) وشرط أن يكون ذلك
بعد جزئه .

فإنه تعالى امتنَّ ^(١) على عباده بأصواف الأنعام وأوبارها بصفحة العموم من غير فصل بين صوف الميتة وغيرها . والامتنان لا يكون إلا بشيء ظاهر . فدل على طهارة الصوف والوبر وإن كانتا من الميتة عملاً بالعموم . ولأنه سماها متاعاً وأثاثاً ، والتمتع لا يكون إلا بظاهر .

وكذلك لا يصلح لكونه أثاثاً إلا الطاهر . والصوف ^{للغنم} والوبر للإبل ، فلا يخص عموم الكتاب بخبر الواحد ، وهو قوله عليه السلام : لا تنتفعوا من الميتة بشيء ^(٢) . على أنا نقول بموجب الحديث ، لأننا لا نجوز الانتفاع بما هو من أجزاء الميت . والوبر والصوف ليسا من أجزائهما ^(٣) ، لأنه لا يحلها الموت لعدم الحياة فيهما كما عرفت في موضعه .

== وأما الشافعية ففيه ثلاث روايات : أصحابنا أن ذلك نجس حيث قال النووي في المجموع (١ / ٢٣١) : " قال القاضي أبو الطيب وآخرون : الشعر والصوف والوبر والعظم والقن والظلف تحلها الحياة وتنجس بالموت ، هذا هو المذهب . " واستدل النووي بقوله تعالى : " حرمت عليكم الميتة " وقال فسي الاستدلال : وهو عام للشعر وغيره . ثم أجاب عن عموم دليل الحنفية : فالجواب أن كل واحدة من الأيتين فيها عموم وخصوص ، فإن تلك الآية أيضاً عامة في الحيوان الحي والميت . وهذه خاصة بتحريم الميتة . فكل آية عامة من وجه خاصة من وجه فتساويتا من حيث العموم والخصوص . وكان التساك بآيتنا أولى لأنها وردت لبيان المحرم ، لأن الميتة محرمة علينا ووردت الأخرى للامتنان بما أحل لنا . (المجموع : ١ / ١٣٢)

وقال الشافعي في الأم (١ / ٩) : وإن تمعط شعره فإن شعره نجس ، فإذا دبغ وترك عليه شعره فمات الماء شعره نجس الماء

ثم قال : ولا يتوضأ ولا يشرب في عظم ميتة ولا عظم ذكي لا يؤكل لحمه مثل عظم الفيل والأسد وما أشبهه ، لأن الدبغ والغسل لا يطهران العظم .

(١) آخر اللوحة رقم ١٠٩ من ١ .

(٢) تقدم تخريجه ص : ٥٥٤ .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٢٤ من نسخة ب .

وكذا قلنا : المولى يملك إجبار عبده على النكاح خلافا للشافعى ، حيث قال : لا يملك إجبار عبده ويملك إجبار جاريته ، وهو رواية عن أبى حنيفة . (١)

لنا عموم قوله تعالى (و انكمموا الأيماى منكم و الصالحين من عبادكم) وجه التسك به أن الله تعالى أمر بإنكاح الأيماى و الصالحين من العباد . و الإتيان بالمأمور به وهو إنكاح العباد لا يمكن إلا بأن يكون الموالى مستقلىم بالنكاح بغير رضاهم . و لا معنى بالإجبار سوى هذا .

وإذا ثبت إنكاح الصالحين من العباد جبرا ثبت إنكاح الصالحين منهم إما بالدلالة أو لعدم القائل بالفصل .

" ولا يجوز إلحاقه " أى إلحاق العبد بالمكاتب فى حق عدم الإجبار ، لأن المكاتب التحق بالأحرار تصرفا حتى يكون أحق بإكسابه ، وإن كان الرق باقيا فيه . فيكون عبدا من وجه دون وجه . فلا يلحق به (٢) من هو عبد من كل وجه . فلا يلزم من عدم الإجبار واشتراط رضاه عدم إجبار العبد من كل وجه .

قوله : " و متروك التسمية عبدا حرام " لأن النهى فى قوله تعالى : (لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله) (٤) عام لم يلحقه خصوص . (٥)

(١) عند الحنفية يجوز للسيد إجبار عبده وأنته على النكاح . ولا يجوز له ذلك عند الشافعية حيث قال الشيرازى : " ولا يزوجه المولى إلا بإذنها ، لأنه تصرف فى منفعتها ، فلم يجز من غير إذنها ."

المهذب بشرح المجموع : ١٤٧/١٦ .

و الهداية بشرح فتح القدير : ٣٦٩/٣ .

وقد حكى القرطبى عن مالك القول مثل قول الحنفية .

تفسير القرطبى : ٢٤٠/١٢ .

(٢) سورة النور : ٣٢ . وانظر تفسير القرطبى : ٢٤٠/١٢ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٧٠ من نسخة ف .

(٤) سورة الأنعام : ١٢١ .

استدل الحنفية بهذه الآية على حرمة أكل الذبيحة المتروكة التسمية عبدا عند ذبحها .

قال صاحب الهداية (٤٠٩/٨) : " وإن ترك الذابح التسمية

عبدا فالذبيحة ميتة لا تؤكل ... ثم قال : ولنا الكتاب وهو قوله تعالى : =

ومطلق النهى يقتضى التحريم ، فكيف ، وقد أكد بحرف " من " لأنه فى موضع النهى للبالغة . (١) فيقتضى حرمة كل جزء منه .

والهاء فى قوله (وإنه لفسق) (٢) وإن كانت كناية عن الأكسل ، فالفسق أكسل الحرام . وإن كانت كناية عن المذبح فالمذبح الذى يسمى فسقا فى الشرع يكون حراما كما فى قوله تعالى (أو فسقا أهل لغير الله به) (٣)

قوله : " والناسى ذاكركما " جواب عما يقال : لا تسلك لكم فى الأئمة ، لأن هذا عام قد خص منه الناسى باتفاق بيننا وبينكم . (٤)

== (لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) الأنعام : ١٢١

وبما قاله الحنفية قال مالك وأحمد فى المشهور عنه .

انظر : بداية المجتهد : ٣٨٤/١ ، المغنى لابن قدامة : ٣٨٨/٩ ، حيث قال : وأما الذبيحة فالمشهور من مذهب أحمد أنها شرط مع الذكر وتمتط مع السهو .

واستدل مالك وأحمد بالأئمة التى استدلت بها الحنفية .

ونذهب الشافعية إلى أن التسمية فى الذبح سنة حيث قال النووي

فى المجموع (٤١٠/٨) : " مذهبنا أنها سنة فى جميع ذلك ، فإن تركها سهوا أو عمدا حلت الذبيحة ولا اثم عليه . "

وهو رواية عن أحمد . (المغنى : ٣٨٨/٩)

انظر فتح الغفار : ٨٨/١

(٥) قال صاحب العناية على الهداية (٤١٠/٨) : " ولا تأكلوا " عام

موكد بمن الاستفراقية التى تفيد التأكيد ، وتأكد العام بنفى

احتمال الخصوص . . .

(٢) سورة الأنعام : ١٢١

(٣) سورة الأنعام : ١٤٥

(٤) انظر الهداية : ٤٠٩/٨ حيث قال : " وإن تركها ناسيا

أكسل . "

وأما عند الشافعية فهو ظاهر .

وراجع بداية المجتهد : ٣٨٤/١ فى قول مالك أنها ساقطة

مع النسيان .

وراجع المغنى لابن قدامة : ٣٨٨/٩ .

ونذكر الجصاص فى أحكام القرآن (٦/٣) أن ابن سيرين قال : إذا

ترك التسمية ناسيا لم يؤكل .

أما فى الزبيح

أو بما روى أنه عليه السلام : سئل عن ترك التسمية ناسيا ، فقال : كلوه فإن تسمية الله تعالى في قلب كل امرء سلم . ^(١) فيخص العائد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة إياها ، فإن وجود تسمية الله في القلب سبب حالة العمد أظهر منه في حالة النسيان .

تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أن الأئمة لحقها خصوص ، إذ الناسي ذاكركم . فإن الشرع أقام العلة في هذه الحالة مقام الذكر . بخلاف القياس للمعجز . كما أقام الأكل ناسيا مقام الأساك في الصوم ، فلا يكون من قبيل ترك التسمية ، بل التسمية موجودة تقديرها .

أو لأنه ، أي لأن النسيان مرفوع ، أي : حكمه مرفوع بالحديث وهو قوله عليه السلام : رفع عن أمتي الخطأ والنسيان . ^(٢) فكان الترك لم يوجد حكما ، لكن النسيان من قبيل الله ، كالأكل ناسيا حالة الصوم .

(١) الشافعية لم يعتمدوا على مثل هذا الحديث ، حيث قال النووي في المجموع (٤١٢/٨) : " وحديث أبي هريرة قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله : رأييت الرجل يذبح وينسى أن يسمى ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اسم الله على كل مسلم " فهذا حديث منكسر مجمع على ضعفه ذكره البيهقي وبين أنه منكسر ولا يحتج به .

وأخرجه الدارقطني من طريق مروان بن سالم عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال : سألت رجلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله : رأييت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمى الله ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اسم الله على كل مسلم .

قال الدارقطني : مروان بن سالم ضعيف .

ثم قال : وقال ابن نافع : اسم الله على فم كل مسلم .

(سنن الدارقطني : ٢٩٥/٤)

(٢) وبقيّة الحديث : وما استكروها عليه .

هذا الحديث ذكره المجلوني في كشف الخفاء بهذا اللفظ ، قال المجلوني عن السيوطي أنه قال في الألفي : لا يوجد بهذا اللفظ .

(كشف الخفاء : ٤٣٣/١)

وأخرجه ابن ماجه في باب الطلاق المكسر والناسي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه .

قال البوصيري في الزوائد : إسناده صحيح إن سلم عن الانقطاع ، والظاهر =

فإذا ثبت أن الناسي ذاكركما فلم يكن العام مخصوصا ، فلا يجوز تخصيصه بالقياس ، أي بقياس العامد على الناسي بالجامع المذكور ، وبغير الواحد ، وهو قوله عليه السلام : " المسلم يذبح على اسم الله سمي أولم يسم . " (١) وما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : يا رسول الله أن ههنا أقواما حديثي عهد بالشرك يأتوننا بلحمان ، لا ندري يذكرون اسم الله عليها أم لا ، قال : انكروا انتم اسم الله وكنوه . " (٢)

== انه منقطع .

راجع سنن ابن ماجه : ٦٥٩/١ تعليق فؤاد عبد الباقي . (

(١) قال الزيلعي : غريب بهذا اللفظ ، ثم ذكر أحاديث بمعناه . ورواه أبو داود في المراسيل (ص: ٤١) بلفظ : ذبيحة المسلم حلال ، ذكر اسم الله أولم يذكر ، إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله .

قال الزيلعي : " قال ابن القطان : وفيه مع الإرسال أن الصلت السدوسي لا يعرف له حال ، ولا يعرف بغير هذا ، ولا روى عنه غير شور بن يزيد . "

(نصب الراية : ١٨٣/٤)

قال النووي : " فهذا حديث مرسل ذكره أبو داود في المراسيل والبيهقي . "

(المجموع : ٤١٢/٨)

(٢) قال النووي بعد أن ذكر هذا الحديث : هذه التسمية عند أكل كل طعام وشرب كل شراب . فهذا الحديث هو المعتمد في المسألة .

(المجموع : ٤١٢/٨) البخاري

وأصل هذا الحديث ما أخرجه عن محمد بن عبيد الله عن أسامة ابن حفص المدني عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن قوما قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم إن قوما يأتوننا باللحم لا ندري أنكر اسم الله عليه أم لا . فقال : سموا عليه أنتم وكنوه . قالت : وكانوا حديثي عهد بالكفر .

(صحيح البخاري : ١٢٠/٧) ورواه الدارقطني في سننه : ٩٣/٢ .

وأما الإمام مالك فإنه يرى أن الآية ناسخة لهذا الحديث . فتأول أن هذا الحديث كان في أول الإسلام .

انظر بداية المجتهد : ٣٨٤/١ .

وإنما لا يجوز تخصيصه بهما إما لأن الظنى لا يعارض القطعى أو التخصيص
إنما يجوز إذا بقى تحت العام ما يمكن العمل به كالفرد فى الجنس
والثلاثة فى الجمع . (١)

وهنا لم يبق تحت النص إلا حالة التعمد لخروج حالة النسيان عنه .
فلو ألحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا لعدم بقاء شيء تحتة ، فيكون
إبطالا للقطعى بالظنى ، مع أنه لا يستقيم إلحاق العمايد بالناسى
لا بالقياس ولا بالدلالة ، لأن العام معرض عن التسمية قصدا ، فلا يعذر
بخلاف الناسى . (٢)

(١) يوضحه ما قاله التفتازانى فى التلويح : ٥١/١ : " قد اختلفوا فى
منتهى التخصيص ، ف قيل : لا يحد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام . وقيل يجوز إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين ، وقيل إلى
واحد .

والمختار عند الصنف أن العام إن كان جمعا مثل الرجال
والنساء أو فى معنى مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه
إلى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع . فالتخصيص إلى
ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع ، فيصير نسخا ،
وإن كان مفردا كالرجل أو ما فى معنى كالنساء فى " لا أتزوج
نساء " يجوز تخصيصه إلى الواحد ، لأنه لا يخرج بذلك عن
الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع للفرد .

وانظر كشف الأسرار : (٢٩٥/١)

أقول : الشافعية لم يروا أن الحديث المذكور مخصص لمعنى
الآية ، لأن الآية لا تعم محل النزاع . والبراد بها ما ذهب
للأصنام ، حيث قال النووى فى المجموع (٤١٢/٨) : " وأجاب أصحابنا
عن الآية التى احتج بها الأولون أن المراد ما ذهب للأصنام
كما قال تعالى فى الآية الأخرى . وما ذهب على النصب وما أهل
لغير الله . " ولهذا قال تعالى : " ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه وإنه لفسق " وقد أجمعت الأمة على أن من أكل

متروك التسمية ليس بفاسق فوجب حملها على ما ذكرناه .

(٢) يقول عبد العزيز البخارى : " مع أنه لا يستقيم إلحاق العام بالناسى ،
لأن الناسى عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعام جان
مستحق للتفليظ والتشديد . فإثبات التخفيف فى حقه بإقامة
الطلة مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على إثباته فى حق العام ،
إذ الفرق بين المعذور وغير المعذور أصل فى الشرع فى الذبح وغير الذبح .
(كشف الأسرار : (٢٩٥ / ١)

وأما حديث عائشة ^(١) فهو دليل لنا ، لأنها سألت عن الأكل عند وقوع الشك في التسمية ، وذلك يدل على أنه كان معروفا عندهم أن التسمية من شرائط الحل .

وإنما أفتى النبي صلى الله عليه وسلم بالإباحة ^(٢) في لحومهم بناء على الظاهر . إذ السلم لا يدع التسمية عمدا . فإن السؤال كان من الأعراب المسلمين . كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له تناول ، بناء على الظاهر ، وإن كان يتوهم أنه ذبيحة مجوسي . ^(٣)
وأما حديث البراء ^(٤) وأبى هريرة ^(٥) فمحمول على حالة النسيان ،

-
- (١) تقدمت ترجمتها ص : ٢٠٢ من هذه الرسالة .
وتقدم حديثها ص : ٥٦٩ من هذا البحث ، وهو قوله : اذكروا انتم اسم الله وكسوه .
- (٢) آخر اللوحة رقم ١١٠ من أ .
- (٣) انظر كشف الأسرار : ٢٩٥/١
- (٤) وهو البراء بن عازب بن الحارث بن عدي بن جشم بن ماجة بن جدعة بن حارثة بن الحارث بن عمرو بن مالك بن الأوس الأنصاري ، صحابي جليل .
- وعن البراء قال : استصفرني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر أنا وابن عمر فردينا فلم نشهد بها .
انظر ترجمته في الإصابة : ١٤٦/١ .
- وتقدم حديثه ص : ٥٦٨ من هذا البحث .
- (٥) وهو عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، الطقب بأبى هريرة . صحابي . كان أكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له .
نشأ يتيمًا ضعيفا في الجاهلية . وقدم المدينة ورسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر . فأسلم سنة ٧ هـ . ولزم صحبة النبي صلى الله عليه وسلم . فروى عنه ٥٣٧٤ حديثا ، نقلها عن أبى هريرة أكثر من ٨٠٠ رجل بين صحابي وتابعي .
ولسب أسيرة المدينة مدة . ولما صارت الخلافة إلى عمر استعمله على البحرين . ثم رآه ليكن العريكة مشغولا بالعبادة ، فمزله . وأراد بعد زمن على العمل ، فأبى .
وكان أكثر مقامه في المدينة وتوفي فيها سنة ٥٩ هـ .
(انظر ترجمته في الأعلام : ٣٠٨/٣)
وتقدم حديثه ص : ٥٦٨ من هذا البحث .

بدليل أنه ذكر في بعض الطرق والروايات * وان تعمد لم يحل * ذكره
في المبسوط . (١)

فإن قيل : المراد بالأئمة ما ذهب لغير الله كما قاله الكلبي (٢) أو ذبائح
المشركين للأوثان كما قاله عطاء (٣) أو الميتة والمنخنقة كما قاله ابن
عباس (٤) ، فلا يكون متروك التسمية عمدا مرادا بدليل قوله تعالى : وإنسه
لفسق . (٥) ، وأكل متروك التسمية لا يوجب الفسق ، بدليل قبول
شهادة آكله . وبدليل قوله تعالى : * إن الشيطان ليوحى
إلى أوليائهم - أي ليوسوسون إلى أوليائهم من الشركين - ليجادلوك (٦)
أي : ليخاصموكم في أكل الميتة .

- (١) انظر المبسوط : المجلد السادس ، ٢٣٨/١١ .
(٢) وهو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي ، صحابي ،
بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم برسالة إلى قيصر ،
يدعوه للإسلام ، وحضر كثيرا من الوقائع .
وكان يضرب به المثل في حسن الصورة .
وتوفي نحو سنة ٤٥ هـ .

(الأعلام : ٢/٢٣٧)

- (٣) آخر اللوحة رقم ١٢٥ من نسخة ب .
(٤) انظر جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري (١٩/٨)
وعطاء وهو عطاء بن مسلم بن ميسرة الخراساني ، نزيل
بيت المقدس ، مفسر ، كان يفتي ، ويكثر من التهجد
في الليل .

توفي سنة ١٣٥ هـ .

ومن تصانيفه : التفسير والناسخ والمنسوخ .

(انظر ترجمته في الأعلام : ٤/٢٣٥)

- (٥) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢ من هذا البحث .
انظر أحكام القرآن للجصاص : ٦/٣ ، تفسير الطبري : ١٩/٨
من أن ابن عباس قال : إن السراة بالأئمة : الميتة .
وقال الجصاص بعد حكاية هذا القول : فإذا كانت الأئمة
في الميتة وفي ذبائح الشركين فهي مقصورة الحكم ولم يدخل
فيها ذبائح المسلمين .

أحكام القرآن : ٦/٣ .

- (٦) سورة الأنعام : ١٢١ .

(٧) الأنعام : ١٢١

فإن المجادلة كانت فيها ^(١) لا في متروك التسمية . فإنهم كانوا يقولون ما قتل ربكم ومات فلا تأكلونه ، وما قتلتم أنتم وذبحتموه تأكلونه ^(٢) .
 فأنزل الله قوله : (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله) ^(٣) .
 وبديل : (وإن أطعتموهم - أي في أكل الميتة واستحلالها ^(٤) -
 إنكم لشركون) ^(٥) مثلهم ، فإن الإنسان إنما يكفر بإباحة الميتة ،
 لأنه متروك التسمية ^(٦) .
 قلنا : الآية بظاهرها وعمومها تناول متروك التسمية عمداً ، إذ يصدق عليها أنه لم يذكر اسم الله عليه كما يتناول غيره . والمبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب .

قوله " إنه لفسق " قلنا أكل متروك التسمية أيضاً فسق ، حتى أن من اعتقد حرمة يفسق بأكله ولا تقبل شهادته كالحنفي ^(٧) .
 وأما من أكله معتقداً بإباحته كالشافعي فإنما لم يفسق لتأويله ^(٨) .
 كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتيل العادل لأنه متأول في قتله ^(٩) .

-
- (١) أي : في الميتة .
 انظر التفسير الكبير : ١٦٩/١٣ رواية عن ابن عباس .
 (٢) وقد روى ذلك في سبب نزول هذه الآية :
 عن ابن عباس أنهم قالوا : تأكلون ما تقتلون ولا تأكلون ما يقتله الله . فهذه الساطرة مخصوصة بأكل الميتة .
 (انظر المصدر نفسه)
 وروى أن أناساً من المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر والكلب تأكلونه وما يقتله الله فلا تأكلونه .
 (انظر المصدر نفسه)
 (٣) الأنعام : ١٢١
 (٤) انظر التفسير الكبير : ١٦٩/١٣ .
 (٥) سورة الأنعام : ١٢٢ .
 (٦) انكم لشركون ، قال الزجاج : وفيه دليل على أن كل من أحل شيئاً ما حرم الله تعالى أو حرم شيئاً ما أحل الله تعالى فهو مشرك . وإنما سمي مشركاً لأنه أشبهت حاكماً سوى الله ، وهذا هو الشرك .
 (انظر المصدر نفسه)
 (٧) انظر تفسير الجصاص : ٧/٣ (٨) المصدر نفسه : ٧/٣
 (٩) أقول : فيه خلاف حيث ذكره صاحب الهداية (٣٣٩/٥) ونصه : =

وقوله تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم) ^(١) قلنا : سلمنا أن سبب النزول مجادلتهم في الميتة . ولكن الله تعالى أجاب بجواب أعم مما سأله ، وهى الحرمة بناء على وصف يشمل الميتة وغيرها ، وهو ترك اسم الله تعالى ^(٢) لأن ذكر التحريم بوصف دليل على أن ذلك الوصف هو المؤثر في الحرمة ، فيكون بياننا أن الميتة إنما حرمت لكونها متروكة التسمية . وهذا الوصف عام يوجد في متروكة التسمية عاما . فثبتت الحرمة فيه .

فلو حلت الأئمة على الميتة أو ذبائح الشركيين فقط من غير اعتبار الوصف المذكور كان فيه إبطالا للوصف المنصوص عليه ، فلا يجوز . قوله : " وقوله عليه السلام : من طمك ذا رحم محرم ^(٣) عام ، لأنسه شامل كل قرابة مؤهلة بالحرمة . سواء كان ولادا أو غيره . فوجب القول بعمومه .

فإذا طمك الإنسان أباه أو ابنه أو أخاه أو أخته يعتق عليه عملا ^(٤) بالعموم .

ولا يجوز تخصيص الأخ ، أى غير الولاد عن الحديث المذكور بالقياس على بنى الأعمام بجامع جواز الشهادة ووضع الزكاة ، كما خصصه الشافعى حيث قال : إذا طمك الإنسان أخاه أو أخته لم يعتق عليه ، وإنما يعتق عليه إذا طمك أباه أو ابنه ^(٥) . وهذا تخصيص العام لغير المخصوص بالقياس ، فلا يجوز ^(٦) .

== " وإذا قتل رجل من أهل العدل باغيا فانه يرثه ، فان قتله الباغي وقال :

قد كنت على حق وأنا الآن على حق ورثه . وإن قال قتلتها وأنا أعلم أنى على الباطل لم يرثه . وهذا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله . وقال أبو يوسف : لا يرث الباغي في الوجهين وهو قول الشافعى . . .

(١) وبقيّة الآية : . . . ليجادلوكم وإن أطعموهم انكم لشركون . (الأنعام ١٢٢)

(٢) قال الجصاص في تفسيره (٦/٣) عن ابن عباس : وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم " قال : كانوا يقولون ما ذكر اسم الله عليه فلا تأكلونه وما لم يذكر

اسم الله عليه فكلوه فقال تعالى : لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه .

(٣) تقدم تخريجه ص : ٥٥٤ من هذا البحث .

(٤) انظر الهداية : ٢٤٧/٤ .

(٥) انظر تحفة المحتاج بشرح المنهاج : ٣٦٧/١٠ .

(٦) أقول : وأما الشافعية فلم يعتمدوا على ذلك الحديث فضلا عن تخصيصه .

وظلوا ذلك الحديث بأنه ضعيف ، حيث قال ابن حجر الهيتمي : " =

وقوله عليه السلام : " أيما إهاب دبح فقد طهر " (١) عام ، لأنه
 نكسة وصفت بصفة عامة ، فتعم ، فوجب القول بعمومه . فيطهر
 جلد الميتة بالدباغ كما يطهر جلد غيرها (٢) .
 ولا يعارض هذا الحديث بقوله عليه السلام : " لا تنتفعوا من الميتة بإهاب (٣)
 كما عارضه مالك في جلد الميتة مطلقا ، فإنه لا يطهر جلد الميتة عنده ،
 سواء كانت مأكولة أولا (٤) .
 والشافعي عارضه في جلد غير مأكول اللحم ، فإنه قال : لا يطهر
 جلده بالدباغ (٥) .

== " وخبر من ملك ذا رحم محرم فقد عتق عليه " ضعيف .

(تحفة المحتاج : ١٠ / ٣٦٧)

وقال الشرواني في استدلالهم لهذا المذهب : " أما الأصول فلقوله
 تعالى : (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة) سورة الاسراء : ٢٤ .
 ولا يتأتى خفض الجناح مع الاسترقاق . . . وأما الفروع فلقوله تعالى :
 وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا . إن كل من في السموات والأرض إلا آتى
 الرحمن عبدا " (مريم : ٩٢ - ٩٣) وقال تعالى (وقالوا اتخذ
 الله ولدا سبحانه بل عباد مكرمون . سورة الأنبياء : ٢٦) دل على
 نفى اجتماع الولدية والعبدية .

(حاشية الشرواني على تحفة المحتاج : ١٠ / ٣٦٧)

(١) تقدم تخريجه ص : ٥٥٤ من هذا البحث .

(٢) أي : إلا جلد الخنزير وال آدمي حيث قال في الهداية (وكل إهاب
 دبح فقد طهر وجازت الصلاة فيه والوضوء منه إلا جلد الخنزير وال آدمي " .
 (الهداية : ١ / ٨١)

واختلفوا في الكلب هل عينه نجس . والصحيح عند صاحب الهداية
 ليس بنجس العين ويطهر بالدباغ .

وأما السرخسي فقال : والصحيح من المذهب أن عين الكلب نجس .

(الهداية : ١ / ٨٢ ، المبسوط : ١ / ٤٨)

(٣) تقدم تخريجه ص : ٥٥٣ من هذا البحث .

(٤) عن مالك في هذه المسألة روايتان . إحداهما أن الدباغ مطهر لجلود
 الميتة . والثانية أن الدباغ لا يطهرها ، ولكن تستعمل في اليابسات .

(انظر بداية المجتهد : ١ / ٦٩)

(٥) أقول : هذا لا يستقيم مع ما قاله الشافعي في الأم ، لأنه قال ان جلد

غير مأكول اللحم يطهر بالدباغ إلا جلد الكلب والخنزير . وهذا نصه :

" فيتوضأ في جلود الميتة كلها إذا دبحت وجلود ما لا يؤكل لحمه من السباع ==

و إنما قلنا بأنه لا يعارض حديث الطهارة بحديث النهي عن الانتفاع لوجهين :
 الأول لرجحان الحديث الأول على الحديث الثاني ، لأن الحديث الأول
 نصر في طهارة المدبوغ . والحديث الثاني ^(١) ليس ينصر في نجاسته ،
 إذ عدم الانتفاع قد يجوز أن يكون في حق بيعة وأكله لا في دباغته
 والانتفاع بعدها .

وأيضا النهي عن الانتفاع لا يقتضي النجاسة بعد الدباغ .
 والراجح لا يعارض بالمرجوح .

يؤيد ذلك قوله عليه السلام : " إنما حرم من الميتة أكلها " قاله حين مرَّ
 بشاة ميمونة ^(٢) ، فقال : هلا انتفعتم بإهابها ، فقبل إنها ميتة . ^(٣)
 أولاً لأنه لما تعارض حديث ميمونة مع قوله : لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ^(٤)
 تساقطاً ، فيبقى العمل بقوله : أيما إهاب دبغ فقد طهر ^(٥)
 أو ترجح حديث شاة ميمونة على رأى من يرجح بكثرة الأدلة ، وهو رأى
 بعض أصحابنا أيضاً . ^(٦)

ولأن النهي يحتمل أن يكون للتنزيه . أو يحتمل أن يكون المراد من الميتة
 غير مأكول اللحم ، بدليل حديث شاة ميمونة ، فيصلح لدفع ما قاله
 مالك .

== قياساً عليها إلا جلد الكلب والخنزير ، فإنه لا يطهر بالدباغ . . .
 (الأم : ٩/١)

وقد ذكر ابن رشد أن سبب اختلاف العلماء في المسألة تعارض الأحاديث
 الواردة لذلك . (انظر بداية المجتهد : ٦٩/١)
 (١) آخر اللوحة رقم ٧١ من نسخة ف .

(٢) هي ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية : آخر امرأة تزوجها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وآخر من مات من زوجاته .
 كان اسمها " برة " فساها " ميمونة " بايعت بمكة قبل الهجرة .
 وكانت زوجة أبي رهم بن عبد العزى العاصري . ومات عنها .
 فتزوجها النبي صلى الله عليه وسلم سنة ٧ هـ . وروت عنه ٧٦ حديثاً .
 توفيت سنة ٥١ هـ .

(الأعلام : ٣٤٢/٧)

(٣) هذا الحديث أخرجه البخاري من رواية ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم
 مر بشاة ميتة فقال : هلا استمتعتم بإهابها ، قالوا إنها ميتة ، قال : إنما
 حرم أكلها .

(صحيح البخاري : ١٢٤/٧) باب جلود الميتة ، كتاب الذبائح والصيد) ==

والثانى أنه لا تعارض^(١) بينهما ، فإن الحديث الأول يقتضى الطهارة بعد الدباغ . والحديث الثانى لا يقتضى نفى ذلك بل^(٢) يقتضى النفى عن الانتفاع بالإهاب ، وهو اسم للجلد الذى لم يدبغ .^(٣) فإذا دبغ سمي أدبغا . فحينئذ لا معارضة بينهما ، إذ شرط التعارض اتحاد المحل مع اتحاد الحالة . فان اختلاف الحالة بنفى التعارض . فإنه يجوز أن يكون الشيء فى حالة حراما وفى حالة أخرى حلالا . فلا يلزم من حرمة الانتفاع قبل الدبغ حرمة بعده .^(٤)

== (٤) تقدم تخريجه ص : ٥٥٣

(٥) تقدم تخريجه ص : ٥٥٤

(٦) أقول : المعروف عند الحنفية لا ترجيح بكثرة الأدلة . ويعتبرون ذلك من التراجيح الفاسدة .

قال فى التوضيح (١١٥ / ٢) : " ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الأشياء " .

وأما الشافعية فقالوا : يرجح بكثرة الأدلة ، لأن المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين المتعارضتين ، وقد حصلت قوة الظن فى الدليل الذى عاضده دليل آخر مثله فى إثبات الحكم ، فيترجح على الآخر .

انظر الوسيط فى أصول الفقه الاسلامى لوهبة الزحيلي ص : ٧٢٨ .

(١) آخر اللوحة رقم ١١١ من نسخة أ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٢٦ من نسخة أ .

(٣) انظر معجم متن اللغة : ٢١٧ / ١ ، تاج العروس : ١ / ١٥١ .

(٤) وأما صاحب سبل السلام فقد رجح طريقة الجمع بين الحديثين حيث قال : وثالثا بأن الإهاب كما عرفت عن القاموس والنهاية اسم لما لم يدبغ فى أحد القولين ، وقال النضر بن شميل : الإهاب لما لم يدبغ وبعد الدبغ يقال له شن وقريصة .

وبه جزم الجوهرى . قيل : فلما احتمل الأمرين وورد الحديثان فى صورة المتعارضين جمعنا بينهما بأنه نهى عن الانتفاع بالإهاب

ما لم يدبغ . فإذا دبغ لسم يسمى إهابا .

فلا يدخل تحت النهى . وهو

حسين .

(سبل السلام : ٣٠ / ١)

وكذلك قوله عليه السلام : يسمح السافر ثلاثة أيام .^(١) لكونه
محلى بالالف واللام ، فيتناول أيَّ سافر كان ، مطيعا أو عاصيا .
فيقتضى الترخيص للمطيع وغيره ، فلا يجوز تخصيص العاصي منه
بالقياس والتعليل بأن الرخصة نعمة فلا يتناول المعصية ، خلافا
للشافعي رحمه الله في هذه السائل كلها .
وقد مرّ في كل واحد منها التنبيه على ذلك .

xxxxxx

(١) تقدم تخريجه ص : ٥٥٤ من هذا البحث .

قال رحمه الله :

((فإن قيل : قوله عليه السلام : " يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب " ^(١) عام لم يخص منه شيء .

وقد خصصتم منه (أم أخته) ^(١) من الرضاع بالرأى .

وكذا قوله عليه السلام : " كل طلاق واقع إلا طلاق الصبي والمجنون " ^(٣) عام لم يلقه خصوص . (وقد خصصتم النائم منه بالقياس .) ^(٤)

الجواب عن الأول أن النص يوجب عموم الحرمة من أجل الرضاع أينما ثبت الحرمة لأجل النسب .

(وحرمة أم أخته من النسب لا لأجل النسب) ^(٥) بل لكونها أماله أو منكوبة أبيه ، بدليل حرمتها عليه بدون كونها (أم أخته) ^(٦) من النسب .

(١) هذا الحديث رواه البخارى وسلم من حديث ابن عباس وحديث عائشة رضى الله عنها .

وهذا اللفظ للبخارى فى كتاب الشهادات عن جابر بن زيد عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم فى بنت حمزة لا تحل لى ، يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، هى بنت أخى من الرضاة .

(صحيح البخارى : ٣٧٣/١ فى باب الشهادات ، وصحيح مسلم : ١٠٧١/٢ فى كتاب الرضاع .)

(٢) فى نسخة : " أم أخيه " والصواب ما أثبتناه من ب و ج .

(٣) قال الزيلعى فى نصب الراية (٢٢١/٣) : " قلت : حديث غريب . "

وأخرج الترمذى عن عطاء بن عجلان عن عكرمة بن خالد المخزومى عن أبى هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المفلسوب على عقله . "

قال الترمذى : هذا حديث لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث

عطاء بن عجلان ، وعطاء بن عجلان ضعيف ذاهب

الحديث . . . وأخرجه ابن أبى شيبة عن الشعبي قال : لا يجوز طلاق الصبي .

(صحيح الترمذى : ١٦٧/٥ بشرح ابن العرى . والصف : ٥/٣٠ وما بعدها .)

(٤) عبارة ج : " وقد خصصتم منه طلاق النائم بالرأى والقياس " والمثبت من أ و ب .

(٥) ساقط من ج والمثبت من أ و ب .

(٦) فى أ و ب : " أم أخيه " والمثبت من ج و هو الصواب .

وعن الثانی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث معروف جمع بین الصبی والمجنون والنائم فی كونهم ^(١) مرفوعي القلم لعدم العقل أو لقصوره . ^(٢)

ثم لا شک فی استثناء الصبی والمجنون فی هذا الحدیث لهذا المعنی أيضا . فصارت تقدير الحدیث : إلا طلاق الصبی والمجنون ومن يمثل حالهما .

ولهذا قلنا : إن من زال عقله بشرب الدواء أو بالصداع لا یقع طلاقه أيضا ، فثبت الحكم فی النائم بدلالة النائم لا بالقیاس . ^(٣)

أقول :

هذا السؤال والجواب مذکور فی بعض النسخ ، وهو ظاهر غنی عن الشرح . ومع هذا نذكره علی وجه أبسط ، فنقول : لما فرغ من بیان الأصل المذكور وهو أن العام إذا لم یخص منه شیء موجب للحکم علی سبیل القطع ، فلا یخص بخبر الواحد والقیاس ، وفرع علی ذلك الأصل الأحکام المذكورة ، أراد أن یشیر إلى دفع ما یرد نقضا علی الأصل المذكور ، فأورد نقضیهما والجواب عنهما .

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١٧ من نسخة ج .
 (٢) سیأتی فی الشرح قوله صلی اللہ علیہ وسلم : رفع القلم عن ثلاث ، عن المجنون حتی یفیک و عن الصبی حتی یبلغ وعن النائم حتی ینتبه .
 أخرج نحو هذا الحدیث البخاری فی کتاب الطلاق وأبو داود والترمذی فی الحدود والنسائی وابن ماجه فی کتاب الطلاق والدارمی فی الحدود وأحمد بالفاظ متقاربة .
 ولفظ أبي داود عن عائشة رضی اللہ عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتی یتیقظ ، وعن الصغیر حتی یعتلم وعن المجنون حتی یعقل .
 (صحیح البخاری : ٨٩/٧ ، مطابع الشعب : ١٣٧٨ هـ ، سنن أبي داود : ٥٥٨/٤ ، سنن النسائی : ١٢٧/٦ ، صحیح الترمذی : ١٩٥/٦ ، سند أحمد بن حنبل : ١١٦/١ ، سنن ابن ماجه : ٦٥٨/١ ، سنن الدارمی : ١٧١/٢)

(٣) هذا من المعنی من أوب وج .

النقض الأول أن قوله عليه السلام : " يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب " .
عام موجب للحرمة في الرضاع في جميع المواضع التي تثبت الحرمة
فيها بالنسب .

وقد خصصتم منه ، أي من هذا العام أم أخته من الرضاع بالرأى ،
حيث قلتم بأنه يجوز أن يتزوج بأم أخته من الرضاع ، ولا يجوز أن يتزوج
بأم أخته من النسب .^(٢) فقد فرقتهم بين الرضاع والنسب في حق هذا
الحكم مع أن عموم الحديث يقتضي التسوية بينهما .

والثاني أن قوله عليه السلام : " كل طلاق واقع إلا طلاق الصبي والمجنون " .^(٣)
عام في وقوع طلاق ما سواهما ، لم يخص منه شيء ، وقد خصصتم النائم
منه ، أي من هذا العام الغير المخصوص بالقياس عليهما حيث قلتم بأن طلاق
النائم لا يقع كما لا يقع طلاق الصبي والمجنون^(٤) ، مع أن عموم هذا الحديث
يقتضي وقوع طلاقه ، فقد نقضتم أصلكم ووقعتم فيما أبيتم .

والجواب عن النقض الأول أن النص وهو قوله عليه السلام : يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب .^(٥) يوجب عموم الحرمة من أجل الرضاع في جميع المواضع
التي ثبتت الحرمة فيها من أجل النسب .

وما فرقنا بينهما في حق مثل هذه الحرمة ولم يخص منه شيئاً .
أما حرمة أم أخته من النسب فليست بثابتة لأجل النسب ، حتى يثبت مثل
تلك الحرمة في الرضاع بمقتضى عموم الحديث ، بل إنما يثبت حرمة أم أخته
من النسب لكونها أم له أو موطوءة أبيه^(٦) ، بدليل كونها محرمة عليه
بدون كونها أم أخته من النسب بأن كانت موطوءة أبيه بالزنا .
فلو كانت الحرمة لأجل كونها أم أخته من النسب لما حرمت بالزنا لعدم
النسب . وهذا المعنى^(٧) مفقود في أم أخته من الرضاع لعدم كونها
أم له أو موطوءة أبيه ، فيحصل تزوجها^(٨) ، ولم تكن هذه داخل تحت
عموم الحديث ، فلا تكون مخصصة عنه ، إذ التخصيص يقتضي سابقة الدخول تحت العام .

(١) تقدم تخريجه ص : ٥٧٩ (٢) انظر الهداية : ٣١١ / ٣ .

(٣) تقدم تخريجه ص : ٥٧٩ (٤) انظر المصدر نفسه : ٣٤٣ / ٣ .

(٥) تقدم تخريجه ص : ٥٧٩ (٦) بهذا استدلال صاحب الهداية (٣١٢ / ٣)

(٧) آخر اللوحة رقم ١٢٧ من نسخة ب .

(٨) انظر المصدر نفسه .

والجواب عن النقض الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معروف جمع بين الصبي والمجنون والنائم في كونهم مرفوعي القلم حيث قال: "رفع^(١) القلم عن ثلاث: عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى ينتبه^(٢) . لعدم العقل كما في المجنون أو لقصوره كما في الصبي والنائم .

فإن النائم وإن كان عقله كاملا ولكه عديم الاختيار^(٣) لعارض النوم . والأهلية لا تثبت إلا بالعقل المميز . فإذا كان النائم مرفوع القلم فالحكم ثابت فيه بالنص دون الرأي ، فلا يرد النقض . وإن لم يذكر النائم في هذا الحديث ، ولكه ذكر في الحديث الذي ذكرنا .

ثم لا شك أن استثناء الصبي والمجنون في هذا الحديث وهو قوله : " كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمجنون " ^(٤) لهذا المعنى وهو قصور العقل أو عدمه أيضا . فصار تقدير الحديث : إلا طلاق الصبي والمجنون ومن يمثل حالهما في قصور العقل أو عدمه .

ولهذا قلنا : ان من زال عقله بشرب الدواء أو بالصداع لا يقع طلاقه^(٥) لأن - صحة القصد بالعقل وهو زائل ، بخلاف ما لو زال بسبب هو معصية كالسكر حيث يجعل عقله باقيا زاجرا ، فيقع طلاقه^(٦) .

فإذا كان كذلك يثبت الحكم في النائم بدلالة النص لا بالقياس ، لعدم احتياجه إلى الاجتهاد ، بل يفهم ذلك من له معرفة بأوضاع اللفظة ، فلا يرد أيضا النقض المذكور .

(١) آخر اللوحة رقم ١١٢ من نسخة أ .

(٢) تقدم تخريجه ص : ٥٨٠ من هذا البحث .

(٣) بهذا استدل صاحب الهداية فيها . (٣٤٣ / ٣) .

(٤) تقدم تخريجه ص : ٥٧٩ من هذا البحث .

(٥) انظر الهداية : ٣٤٨ / ٣ .

(٦) أي خلافا للكرخي ، فإنه يقول بعدم وقوعه كطلاق زائل العقل بشرب الدواء .

(انظر الهداية : ٣٤٦ / ٣)

وأما الشافعية فقال النووي في المجموع (٦٢ / ١٢) : " وإن شرب خمرا أو نبيذا فسكرفطلق في حال سكره فالنصوص أن طلاقه يقع . وحكى العزني أنه قال في القديم في ظهار السكران قولان : فمن أصحابنا من قال : إذا ثبت كان في طلاقه أيضا قولان ، أحدهما لا يقع واليه ذهب ربيعة وداود وأبو ثور والعزني ، لأنه زال عقله فأشبه المجنون . والثاني يقع طلاقه لقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى . فخطبهم في حال السكر ، فدل على أن السكران مكلف . "

[التخصيص .]

قال رحمه الله :

((فأما إذا خصص منه شيء [ف] سقط الاحتجاج به عند أبي الحسن الكرخي ^(١) لا احتمال
الخصوص بالتعليل أو بالتفسير في كل فرد ، فكان كاستثناء المجهول .
وعند بعضهم إن كان مجهولا فكما قاله ، وإن كان معلوما يبقى حجة فيما وراءه
قطعا كاستثناء .

وقال آخرون ^(٢) إن كان مجهولا يسقط الخصوص ، كأنه لم يرد أصلا كالنسخ إذا -
كان مجهولا .

وعندنا يبقى حجة لا على اليقين ، لأن دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته
لاستقلاله ، والاستثناء بحكمه من حيث إنه يبين أن المراد ما وراء المخصوص ،
فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه . فإذا جهل فجانب الحكم إن أوجب إعماله ،
فجانب الصيغة يوجب إعماله .

وإذا علم فاعتبار الصيغة أن أوجب خروجه عن أن يكون حجة لجواز التعليل ،
فاعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراءه لا متناع التعليل . فلا يخرج
عن كونه حجة بالشك .

فلما اشتبه بأصله يجوز أن يعارضه القياس . بخلاف خبر الواحد ، لأنه يقين
بأصله . ^(٤)

أقول : لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه ، شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به ،
والحد الصحيح للتخصيص على مذهبا أن يقال : هو قصر العام على بعض أفراد ،
بدليل مستقل لفظي مقترن . ^(٥)

- (١) ما بين القوسين المربعين من عندي ، لأن القاعدة اللغوية تقتضي ذلك .
(٢) تقدمت ترجمته ص ١٠٣ (٣) هذا من المعنى من أوب وج .
(٤) هذا يخالف ما قاله صاحب كشف الأسرار (٣٠٦/١) حيث أنه لم يقيد به
بقوله " لفظي " وهذا يشير إلى الخلاف كما سيوضح بعد قليل . ثم قال
عبد العزيز البخاري : أنه هو " الحد الصحيح على مذهبا " .

وقد عبر ابن الهمام بعبارة أخرى للتعبير عن هذا المعنى ونسب إلى
الأكثر حيث قال : فأكثر الحنفية " بيان أنه أريد بعضه بمستقل مقارن " .

(التحرير مع التيسير : (٢٧١/١))

فقله " قصر العام على بعض أفراد " كالجنس .
 واحترز بقوله " بدليل مستقل " عما لا يكون مستقلا ^(١) كالشرط والاستثناء
 والصفة والغاية .

== وعرفه ابن الحاجب من المالكية بأنه " قصر العام على بعض سمياته "
 (مختصر ابن الحاجب : ٢٩/٢)
 كما عرفه بذلك صاحب جوامع الجوامع ، غير أنه بدل قوله " سمياته " بـ " أفراد " .
 وقال المحلى معللا لذلك : ... لأن سمي العام واحد وهو
 كل الأفراد .

(جمع الجوامع بشرح المحلى : ٢/٢)
 وبذلك أيضا عرفه ابن النجار الحنبلي ، غير أنه وضع " أجزاء " ففى مكان " سمياته " فى قول ابن الحاجب .
 ثم قال : " قال ابن مفلح : ولعله مراد من قال : " على بعض سمياته " فإن سمي العام جميع ما يصلح له اللفظ ، لا بعضه . "
 (شرح الكوكب المنير : ٢٦٢/٢)

وظهر الفرق الهام بين تعريفه عند الشبلى وعند عامة الحنفية وتعريفه عند الجمهور فى المقارنة والتراخي وفى الاستقلال وعدم الاستقلال ، كما سيتضح ذلك فيما بعد فى الشرح .
 انظر المراجع السابقة و : سلم الثبوت : ٣٠٠/١ ، فتح الغفار : ٨٩/١ ، التوضيح : ٤٢/١ ، الأحكام للأبدى : ٢٨١/٢ ، شرح تنقيح الفصول : ص : ٥١ ، المعتمد : ٢٥١/١ ، نهاية السؤل : ٧٨/٢ ، إرشاد الفحول : ص : ١٤٢ .

(١) وهو كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه . (كذا فى التوضيح : ٤٢/١)

وقع الخلاف بين الحنفية والجمهور فى أن التخصيص هل يشترط فيه أن يكون بدليل مستقل ؟ .
 ذهب الحنفية إلى اشتراط ذلك .

يقول عبد العزيز البخارى معللا لذلك : " ... إذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس فى الصفة ذلك ، ولا فى الاستثناء ، لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر . ولهذا - يجرى الاستثناء حقيقة فى العام والخاص ، ولا يجرى التخصيص حقيقة إلا فى العام " .

(كشف الأسرار : ٣٠٦/١)

وانظر فتح الغفار : ٨٩/١ ، التوضيح : ٤٢/١ ، التحرير : ٢٢٥/١ . ولم يشترط ذلك عند الجمهور . فيكون الاستثناء والصفة وغيرهما من الإخصاص للعام عندهم .

ويقوله " لفظي " عن العقلي (١) كقوله تعالى (خالق كل شيء) (٢)
فانه تعالى مخصوص منه . وتخصيص الصبي و المجنون من خطايات الشرع
من هذا القبيل . (٣)

== والخلاف معنوى كما قاله صاحب فواتح الرحموت : (٣٠٠ / ١)
حيث قال : " و ظاهر هذا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية
لفظي راجع إلى الاصطلاح والحق أن الأمر ليس
كذلك ، بل النزاع نزاع معنوى ، فعندهم تقييد العام
بغير المستقل قصر له على بعض أفراد ، فالمراد من
بد " الأمر ما بقى عندهم . وعندنا لا قصر إلا بالاستقل
المقارن ، وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا . "

(١) وقد خالف الشبلى عامة الحنفية فى ذلك . فقد قالوا بجواز
التخصيص بالعقل .

وقد نسب ابن الهمام القول بعدم جوازه إلى الشذوذ ،
(انظر التحرير مع التيسير : ٢٧٣ / ١)

وإلى جواز التخصيص بالعقل ذهب الجمهور .
انظر تحقيق ذلك فى :

سلم الثبوت : ٣٠١ / ١ ، الإحكام للأمدى : ٣١٤ / ٢ ،
المستقصى : ٩٩ / ٢ ، جمع الجوامع : ٢٤ / ٢ بحاشية الهناني ،
مختصر ابن الحاجب : ١٤٧ / ٢ ، البرهاني : ٤٠٩ / ١ ،
قال القرافي : " وعندى أنه عائد على التسمية ، فإن -
خروج هذه الأمور من هذا العام لا ينافى فيه سلم .
غير أنه لا يسمى التخصيص إلا ما كان باللفظ .

هذا ما يمكن أن يقال : أما بقى العموم على عموم ،
فلا يقوله سلم . " (تنقيح الفصول : ص : ٢٠٢)

(٢) سورة الأنعام من آية : ١٠٢ وتام الآية : ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو
خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل . "

(٣) أى : هذا من قبيل التخصيص بالعقل عند الجمهور .
وذلك مثل تخصيص من لا يفهم الخطاب كالأطفال والمجانين
من عموم قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع
إليه سبيلا . سورة آل عمران : ٩٧)

انظر :

شرح القاضى العضد على مختصر ابن
الحاجب : ١٤٧ / ٢ .

وعن الحسى ^(١) نحو قوله تعالى (وأوتيت من ^(٢) كل شيء *) ^(٣) وبقلوبه * مقترن * عن الناسخ . ^(٤)

(١) قلت : هذا خلاف ما صرح به صدر الشريعة في التوضيح (٤٢/١) بجواز التخصيص بالحس حيث قال : " وأما الحس نحو : وأوتيت من كل شيء *) وإلى ذلك ذهب الجمهور .
انظر الأحكام للآمدى : ٣١٧/٢ ، المستقصى : ٩٩/٢ ،
جمع الجوامع : ٢٤/٢ ، تنقيح الفصول : ٢١٥ ، شرح الكوكب المنير : ٢٧٨/٣ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٧٢ من ف . (٣) سورة النمل : ٢٣ .
(٤) يشترط الحنفية كون المخصص دليلا مستقلا مقتربا بالعام . فإذا تراخى دليل التخصيص عنه يكون نسخا لا تخصيصا . وفسر المقارنة ههنا بـ " موصول " كما في التحرير ، وقال صاحب التيسير :
" أى مذکور عقبه ، فسر به لثلا يتوهم إرادة المعية من المقارنة ، ثم قال : " فإن قلت : هذا غير متصور ، قلنا : تتصور في فعله صلى الله عليه وسلم مع قوله . "

(التحرير مع التيسير : ٢٧١/١)
وإنما يشترط ذلك في المخصص الأول كما قاله ابن الهمام في المصدر نفسه .

وانظر كشف الأسرار : ٣٠٧/١ ، فتح الغفار : ٨٩/١ .
ولم يقيد صدر الشريعة التخصيص بكونه بدليل مقارن . وعلق عليه صاحب التلويح حيث قال : " فإن قيل : جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره . وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص ، فلا يقيد بعدم التراخي . ولهذا يقال : النسخ تخصيص . وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي . والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثر من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي . "

انظر ذلك في :

التلويح لسعد الدين التفتازاني على
التوضيح لصدر الشريعة : ج ١ /

ص : ٤٢ .

واختلف أهل الأصول في العام المخصوص هل هو حجة أم لا ؟ .
 وتحرير موضع الخلاف أن التخصيص بدليل مستقل وبدليل عقلي (١) لا يؤثر
 في تفسير العام عما كان . فيبقى قطعيا كما كان قبل التخصيص لعدم
 احتمال ما هو غير مستقل ، كالاستثناء ، للتعليل ، والعقلي في حكم الاستثناء
 لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل . وهذا بالاتفاق (٢) .
 وموضع الخلاف العام المخصوص بالكلام المستقل .

(١) قلت : تسمية اخراج بعض أفراد العام بدليل غير مستقل
 تخصيصا تسامح لما تقدم أن ذلك ليس بتخصيص عند الحنفية ،
 وكذا اخراجه بدليل عقلي لما تقدم في رأى الشارح أن ذلك
 لا يكون تخصيصا .

(٢) يتصور ذلك في قول القائلين من الحنفية بأن دلالة
 العام قبل التخصيص قطعية .

قال صاحب التيسير : " فإنه لو لم يكن مستقلا كاستثناء
 وبدل البعض لا يتغير ، بل يبقى على قطعته ."
 قال الكمال ابن الهمام : " ولا خلاف في عدم تفسيره
 بالعقل إلى الظن ."

(التحرير مع التيسير : ٢٧٩/١)
 وانظر أيضا فتح الغفار : ٩٠/١
 وذكر في التوضيح أن : " العلماء قالوا : كل عام خص بمستقل ،
 فإنه دليل فيه شبهة ، لم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون
 المخصص كلاما أو غيره . " ثم قال : " لكن يجب هناك فرق ،
 وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعيا ، لأنه في
 حكم الاستثناء ، لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل
 على أنه مفروق عنه إلى أن قال :
 وهذا فرق تفردت به ذكره ، وهو واجب
 الذكر ."

انظر ذلك في :

التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة : ٤٤/١ .

فعمد الكرخي (١) وعيسى بن أبان (٢) والجرجاني (٣) وأبي شور (٤)
لا يبقى حجة أصلا ، وسقط الاحتجاج به ، سواء كان المخصوص معلوما
أو مجهولا ، لكنه يجب إخص المخصوص إذا كان معلوما . (٤)
وذلك لأن دليل المخصوص يحتمل التعليل إذا كان معلوما لاستقلاله .
وكون الأصل في النصوص التعليل ، فلا يدري كم فرد من أفراد العام
يخرج بالتعليل ، فيبقى الباقي مجهولا .
وكذا (٥) إذا كان مجهولا يوجب جهالة في الباقي ، لأنه "أى" فرد
فُرض يحتمل أنه هو المخصوص لاحتمال التفسير في كل فرد . فكان كاستثناء
المجهول ، لأن التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام ،
كاستثناء يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام .

- (١) تقدمت ترجمته ص: ١٠٣ من هذا البحث .
(٢) وهو عيسى بن أبان بن صدقة (ابن صدقة الحنفى)
المكي بأبي موسى ، أخذ من محمد بن الحسن بعد
أن كان يجافى مجلسه .
توفى بالبصرة سنة : ٢٢٠ هـ .
(الفتح المبين : ١٤٠/١)
(٣) وهو يوسف بن علي بن محمد : أبو يعقوب الجرجاني ،
فقيه حنفى من العلماء .
توفى بعد سنة ٥٢٢ هـ .
(الأعلام : ٢٤٢/٨)
(٤) وهو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبى البغدادي ،
أبو الشور ، الفقيه صاحب الإمام الشافعى .
توفى سنة : ٢٤٠ هـ .
(الأعلام : ٣٧/١)
(٥) انظر كشف الأسرار : ٣٠٧/١ ، أصول السرخسى : ١٤٤/١ ، التوضيح :
٤٤/١ .
قال صاحب فواتح الرحموت (٣٠٨/١) بعد نسبة هذا القول إلى أبي
شور : " الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره ، لأن الكل تخصيص عندهم .
فعلى هذا لا يبقى شي من العام حجة إلا قليلا كما لا يخفى ."
(فواتح الرحموت : ٣٠٨/١)
وقد نقل الأمدى عن عيسى بن أبان وأبي شور أنهما لا يحتاجان به مطلقا =

والاستثناء إذا كان مجهولا يوجب جهالة في الباقي في صدر الكلام بالإجماع ، ولا يبقى حجة . فكذا هذا ، حتى لو قال : لفلان علي ألف إلا شيئا لم يثبت به الحكم . ويجب التوقف إلى البیان . (١)

وعند بعضهم (٢) إن كان المخصص مجهولا ، فكما قاله الكرخي لا يبقى العام حجة ، ويسقط (٣) الاحتجاج به . وإن كان معلوما يبقى حجة فيما وراءه ، كما كان قطعيا (٤) لما قلنا إن التخصيص كاستثناء ، وهو لا يقبل التعليل ، لأنه غير مستقل بنفسه . وفي صورة الاستثناء المعلوم يبقى العام حجة في الباقي كما كان ، فكذا في التخصيص المعلوم .

وفي صورة الاستثناء المجهول لا يبقى حجة في الباقي ، فكذا في التخصيص المجهول . وقال آخرون (٥) إن كان المخصص مجهولا سقط بنفسه ، كأنه لم يرد ، وبقي العام كما كان قبله .

== حيث قال : وأنكره عيسى بن أبان وأبو شور مطلقا . وحكاه الفزالي عن القدرية وقال : ومن هؤلاء من قال : أقل الجمع يبقى ، لأنه متيقن . (المستقصى : ٥٦/٢ - ٥٧)

(٥) آخر اللوحة رقم ١٢٨ من ب . انظر كشف الأسرار : ٣٠٩/١ . وقال السرخسي في تعرضه لاستدلال الكرخي : " إلا أن يكون أخص الخصوص منه معلوما ، فيكون ثابتا به لكونه متيقنا . "

(أصول السرخسي : ١٤٥/١) وانظر الإحكام للأمدى : ٢٣٥/٢ . انظر هذا الكلام في كشف الأسرار : ٣٠٧/١ ، أصول السرخسي : ١٤٤/١ .

(٣) آخر اللوحة رقم ١١٣ من نسخة أ . (٤) أي : على قول من قال إن موجب قطع قبل التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد . ومن

قال منهم إن موجب ظني يبقى عنده ظنيا . انظر كشف الأسرار : ٣٠٧/١ . ==

وإن كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص قطعيا كما كان ، لأن -
المخصص كالناسخ ، لأنه كلام مستقل حتى لو تأخر كان ناسخا .
فإذا كان مجهولا يسقط بنفسه ، ولا تتعدى جهالته إلى صدر الكلام ،
لأن المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم ، كالناسخ المجهول إذا طرأ
على ظاهره لم يثبت به النسخ بل يسقط بنفسه ، فيبقى العام
كما كان . وإذا كان معلوما لا يؤثر في الباقي ، كالناسخ
المعلوم ، لعدم احتمال النسخ التعليل .^(١)
فالحاصل أن الفريق الثاني اعتبروه بالاستثناء فقط .

والفريق الثالث بالناسخ فقط .
والحق أن له شبهة بهما ، فلا يجوز إهدار أحد الشبهين ، بل
يعمل بهما كما سيأتى .
قوله " وعندنا ^(٢) ييقى حجة بعد التخصيص ، لكن لا يبقى قطعيا -

== ثم قال عبد العزيز البخارى فى المصدر نفسه : " وحاصل هذا القول
أن تخصيص المعلوم لا يؤثر فى العام أصلا ."
(٥) انظر هذا القول فى كشف الأسرار : ٣٠٧/١ وقال : " والى هذا
القول مال الشيخ أبو المعين فى طريقته ."

(١) وانظر دليلا آخر لصاحب هذا رأى فى أصول السرخسى : ١/١
١٤٧ ، والتوضيح مع التلويح : ٤٤/١-٤٥ .
(٢) انظر : أصول البزدوى : ٣٠٨/١ ، أصول السرخسى : ١/١٤٤ ،
سلم الثبوت : ٣٠٨/١ .

والظاهر من كلام البزدوى والسرخسى يكون حجة مطلقا سواء
كان المخصوص مجهولا أم معلوما .
وتبعهما المصنف كما سيتضح فيما بعد .

وأما الجمهور فيقولون إنه إذا خص تخصيصا مجهولا فلا يحتج
به ، وإذا خص بمعلوم فيبقى ما بعده على ما كان .

انظر : المستقصى : ٥٧/٢ ، الإحكام للآمدى : ٢٣٣/٢ ،
التبصرة ص : ١٨٧ ، المنهاج للبيضاوى : ٨٩/٢ ، مختصر ابن
الحاجب والعقد عليه : ١٠٨/٢ ، شرح الكوكب المنير
: ١٦١/٣ و ١٦٤ . وذكر فيه أنه مذهب الأكثر .

كما نسب الشوكانى إلى الجمهور وقال هو الحق الذى لا شك
فيه . (إرشاد الفحول : ص ١٣٧)

وقد رجح ابن نجيم الحنفى هذا المذهب حيث قال : " وهو وإن كان ==

كما كان قبله ، بل يصير ظنيا ، لأن دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته ، من حيث إن كل واحد منهما كلام مستقل بنفسه ، ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث إن كل واحد منهما يبين أن المراد إثبات الحكم فيما وراءه . (١)

فإذا ثبت أن له شبيها بهما فلم يجز إلحاقه ، أى : العاق المخصص بأحدهما بعينه ، أى بالنسخ فيه ، لأن فى إلحاقه بأحدهما بعينه إبطال الشبه الآخر ، بل يجب العمل بكل الشبهين . (٢)
فإذا جهل ، أى : إذا كان المخصص مجهولا ، فجانب الحكم ، وهو شبه الاستثناء أن أوجب أهاله ، أى أهال العام باعتبار أن جهالة الاستثناء يوجب جهالة المستثنى منه ، فباعتبار هذا الشبه يوجب جهالة فى العام ، فجانب الصيغة وهو شبه الناسخ يوجب أهاله ، (٣)
أى : أعمال العام وإبقاءه كما كان قبله ، فيبقى العام كما كان . (٤)

== هو المختار عندنا كما فى التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل ، فالظاهر هو مذهب الجمهور وهو أنه إن كان مخصوصا بمجمل فليس بحجة كذا تقتلوا بعضهم ، وبمعلوم حجة لما ذكرنا .

(فتح الفقار : ٩٠/١)

غير أن صاحب جمع الجوامع يقول إن مذهب الأكثر أنه حجة مطلقا ، أى سواء خص بهم أو بمعنى حيث قال : والعام المخصص قال الأكثر حجة مطلقا لاستدلال الصحابة به من غير نكير ، وقيل إن خص بمعين .

(جمع الجوامع : ٦/٢-٧ بشرح المحلى)

(١) انظر هذا الاستدلال فى أصول السرخسى : ١٤٨/١ ،

وهو الدليل من حيث المعقول الذى ذكره
فخر الإسلام البزدوى بعد أن تعرض
لدليل الإجماع .

انظر أصول البزدوى : ٣٠٨/١ و ٣١٠ .

(٢) انظر المصدرين السابقين .

(٣) أى يسقط دليل الخصوص بنفسه .

(٤) انظر المصدرين السابقين .

وإذا علم : أى إذا كان المخصص معلوما فاعتبار الصيغة ، وهو شبه الناسخ إن أوجب خروجه ، أى خروج العام عن كونه حجة ، لجواز التعلييل ، إذ الأصل فى النصوص التعلييل . وهذا نص مستقيل بنفسه فيقبل التعلييل . وإذا صح تعلييله لا يدرى أنه كم يخرج بالتعلييل وكم يبقى تحت العام ، فيوجب جهالة فيمابقى تحت العام . فاعتبار الحكم وهو شبه الاستثناء يوجب كونه ، أى كون العام حجة فيما وراءه ، أى فيما وراء المخصص لا متناع التعلييل ، إذ الاستثناء عدم ، إذ به يتبين أن المستثنى لم يدخل تحت الصدر ، والعدم لا يقبل التعلييل ، ولأنه غير مستقيل . (١)

فلما تردد العام بعد التخصيص بين كونه حجة أو غير حجة لا يخرج عن كونه حجة بالشك ، لأن الثابت باليقين لا يزول بالشك لكن تمكنت فيه شبهة كونه غير حجة ، فأورثت زوال اليقين ، فيوجب العمل دون العلم . (٢)

فإن قيل : ينبغي أن لا يعمل المخصص ، لأنه شبه الناسخ أو الاستثناء وكل واحد منها لا يعمل ، فكذا المخصص . قلنا : الناسخ إنما لا يعمل احترازاً عن نسخ النص بالقياس . (٣) وقد عدم ذلك المعنى فى المخصص .

(١) انظر أصول السرخسى : ١٤٩/١

(٢) يقول عبد العزيز البخارى : " فصار العام مشتبهاً لتردده بين

البقاء والزوال ، فشبه الاستثناء فى دليل الخصوص
أوجب زواله وشبه النسخ فيه أوجب بقاءه على ما كان ،
فلم يظلمه ، أى العام بالشك ، لأن ما كان ثابتاً بيقين
لا يزال بالشك ، ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة
فأورثت زوال اليقين ، فيوجب العمل دون العلم . "

(كشف الأسرار : ٣١١/١)

وانظر أيضاً مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت :

٣٠٩/١

(٣) أى : فهو فاسد .

(كذا فى كشف الأسرار : ٣١٢/١)

والاستثناء إنما لا يعمل احترازاً لعدم استقلاله ، وكونه عدماً (١) .
وقد فقد ذلك في المخصص ، فلا يلزم من عدم تعليل كل واحد
منهما عدم تعليل (٢) المخصص ، إذ المقتضى موجود والمانع منتف .
قوله : " فلما اشتبه بأصله يجوز أن يعارضه القياس ، بخلاف
خبر الواحد " (٣) هذا إشارة إلى الفرق بين العام بعد التخصيص وبين خبر
الواحد ، فإن كل واحد منهما دليل ظني .
ومع هذا القياس يعارض العام المخصوص منه ، ولا يعارض خبر الواحد .
وجه الفرق أن العام إذا خص منه شيء وقعت شبهة في أصله
واشتبه كونه حجة كما ذكرنا في بيان الشبهتين أن أحدهما يوجب إعماله
والآخر يوجب إهماله ، فوقع الشك في كونه حجة ، فصار نظير القياس .
فإن القياس في أصله شبهة من حيث إنه يحتمل أن العلة المستنبطة من الأصل
لا تكون علة في نفس الأمر . ولهذا قلنا أن المجتهد يخطئ ، ويصيب ،
بخلاف خبر الواحد ، لأنه يقيم بأصله من حيث إن صدوره من المعصوم .
وانما وقع الشك في طريقه (٤) فيكون فوق القياس ، فلا يعارضه (٥) .
ولهذا وقع الفرق بينهما ، قلنا بأنه يجوز تخصيص العام الذي خص
منه بالقياس ، ولم يجز ترك خبر الواحد به (٦) .

(١) أي الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه عدم ، إذ بالاستثناء يتبين أن -

الاستثناء لم يدخل تحت الكلام .

انظر المصدر نفسه .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٢٩ من ب .

(٣) راجع أصول البزدوى : ٣١٣/١ ، أصول السرخسى : ١٤٩/١ ،

يقول التفتازانى : " فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد ،
فإنه لا شك في أصله ، وإنما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم
غلط الراوى أو ميله عن الصدق إلى الكذب ، فلا يصلح القياس -
معارضاً له . "

(التلويح : ٤٥/١)

(٤) آخر اللوحة رقم ٧٣ من نسخة ف .

(٥) انظر التلويح : ٤٥/١ .

(٦) انظر المصدر نفسه ، أصول السرخسى : ١٤٩/١ ، فتح الغفار : ٩٠/١ ،

كشف الأسرار : ٣١٣/١ .

قال رحمه الله :

((فنظير الاستثناء من الفروع ما لو جمع ^(١) في صفقة بين حرو وعبد أو حي وميت أو خل وخمر يفسد البيع في القن وأختيه ، لأنه لم يدخل في الإيجاب أصلا . وكان بيعا بالحصة ابتداء ، بخلاف ما لو جمع بين عبده وعبد غيره أو مدبره أو مكاتبه أو باع عبيدين ، فهلك أحدهما قبل التسليم لأنهم خرجوا بعد ما دخلوا كالمنسوخ . فكان بيعا بالحصة بقا ، فيجوز .

والمبيع بشرط الخيار نظير المخصوص ، لأنه داخل صيغة لا حكما . فلو باع عبيدين على أنه بالخيار في أحدهما فما لم يعين الذي فيه الخيار ^(٢) ولم يفصل الثمن لا يجوز البيع لجهالة المبيع أو الثمن . ولو عيّن وفصل يجوز ، لأن الذي فيه (الخيار) ^(٣) داخل عقدا لا حكما ، فلم يكن اشتراط قبوله مفسدا بخلاف الحر وما يشاكه عند أبي حنيفة رضي الله عنه .)) ^(٤)

أقول :

ههنا مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص . فذكرها تحقيقا للفرق بين هذه الأشياء وتوضيحا لها بالتنظير . ^(٥) فنظير الاستثناء ما لو جمع بين حرو وعبد ، أو بين عبد وميت أو بين خل وخمر ، وباعهما في صفقة بثمن واحد ، ولم يفصل ثمن كسل واحد منهما يفسد البيع في القن وأختيه ، أي العبد الحي ، والخل أيضا . ^(٦)

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١١٤ من نسخة أ .
 (٢) آخر اللوحة رقم ١٨ من ج .
 (٣) ساقط من ج . والمثبت من أ وب .
 (٤) هذا المتن للمفنى من نسخة أ وب وج .
 (٥) راجع أصول الهزدوى : ٣١٤/١ ، أصول السرخسى : ١٤٩/١ ، التوضيح ٤٨/١ .
 (٦) هذا إذا لم يسم لكل واحد منهما ثنا ، وأما إذا سمي لكل واحد منهما ثنا فعند أبي يوسف ومحمد جاز في العبد ونحوه . وسيأتى ذلك قريباً .
 انظر الهداية : ٨٩/٦ ،
 وأما عند الشافعية ففيه قولان حيث قال صاحب المذهب : " إذا جمع ==

أما في الحر وأختيه فلم يدخل كل واحد منهما في العقد لعدم المالية أو لعدم التقوم . (١)
وأما في القن وأختيه فلأنه لو جاز العقد في كل واحد منها إنما يجوز بخصته من الثمن ابتداءً لعدم دخول ما ضم معه تحت العقد . والبيع بالحصصة ابتداءً لا يصح للجهالة . كما لو قال : بعت منك أحد هذين العبدین بما يخصه من الألف . (٢)
وهذا إذا لم يفصل الثمن ، فإن فصله بأن قال : بعتهما بألف كل واحد منهما بخمسائة ، فكذا الجواب عند أبي حنيفة . (٣)
وعندهما يجوز العقد في العبد والحي والخل بما سمي بمقابلته من الثمن ، لأن الفساد بقدر الفساد ، فلا يتعدى إلى القن .
كمن جمع بين الأجنبية وأخته في النكاح ، بخلاف ما إذا لم يسم ثمن كل واحد ، لأنه مجهول . (٤)
ولأبي حنيفة رحمه الله ، وهو الفرق بين البيع والنكاح ، أن الحر ليس بداخل تحت العقد أصلاً ، لأنه ليس بمال . والبيع صفقة واحدة . وكان القبول في الحر شرطاً للبيع في العبد ، وهو شرط فاسد ، بخلاف النكاح فإنه لا يبطل بالشروط الفاسدة . (٥)

== في البيع بين ما يجوز بيعه وبين ما لا يجوز بيعه كالحر والعبد وعبده وعبد غيره ففيه قولان :
أحدهما تفرق الصفقة ، فيبطل البيع فيما لا يجوز ويصح فيما يجوز . لأنه ليس بإبطاله فيهما لبطلانه في أحدهما بأولى من تصحيحه فيهما لصحته ، فيبطل حمل أحدهما على الآخر وبقيهما على حكمهما ، فصح فيما يجوز وبطل فيما لا يجوز .

والقول الثاني أن الصفقة لا تفرق فيبطل العقد فيهما .

(المذهب بشرح المجموع : ٣٧٩/٩)

(١) انظر العناية شرح الهداية : ٨٩/٦ .

(٢) انظر المبسوط : ٣/١٣ .

(٣) انظر الهداية شرح فتح القدير : ٨٩/٦ .

(٤) انظر العناية : ٨٩/٦ .

(٥) الهداية : ٩٠/٦ بشرح فتح القدير .

ثم ههنا بحث دقيق لا بد من التنبيه عليه ، وهو أنه ذكر فى الهداية : من جمع بين حر وعبد أو شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما . (١)

وذكر فى البسوط بلفظ الفاسد فيهما . (٢)

والحق أن البيع باطل فى الحر وفاسد فى القن . وإليه أشار المصنف ههنا بقوله " يفسد البيع فى القن وأختيه " تابعا لما أشار إليه شمس الأئمة فى أصوله . (٣)

فعلى هذا يكون لفظ الفساد فى البسوط فى حق الحر مستعارا عن البطلان . ولفظ البطلان فى الهداية فى القن مستعارا عن الفساد .

فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ .

أما بيان كون هذه المسألة نظير الاستثناء ، فلأن الحر والميت والخمر لم تدخل تحت العقد أصلا ، (٤) فصار كأن كل واحد منها ستثنى

لم يدخل تحت الستثنى منه ، وإن الكلام صار تكلما بالباقيسى بعد الثبوت . (٥)

قوله " بخلاف ما لو جمع بين عبده وعبد غيره " هذه المسألة نظير النسخ .

(١) ونصه فى الهداية (٨٩/٦) : " ومن جمع بين حر وعبد أو شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما " .

(٢) انظر البسوط (٣/١٣)

ونصه : " وإذا اشترى الرجل من الرجل عبدين صفقة واحدة بألف درهم ، فإذا أحدهما حر فالبيع فاسد فيهما " .

(٣) ونص السرخسى فى أصوله (١٤٩/١) بما يلى : " وبيان هذه الأصول من الفروع أن من جمع بين حر وعبد فباعهما بثمن واحد أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر لم يجرى البيع أصلا ، لأن الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد أصلا ، فيكون بائعا لما هو مال متقوم منها بخصته من الألف إذا قسم عليهما ، والبيع بالعصاة لا ينعقد صحيحا ابتداء " . . .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٣٠ من ب .

(٥) انظر أصول البزدوى : ٣١٤/١ ، التلويح : ٤٧/١ ، فتح الغفار : ٩٣/١ .

بمانه إذا جمع بين عبده وعبد غيره أو مديره أو مكاتبه في صفقة أو باع عبدين فمات أحدهما قبل التسليم أو استحق صبح البيع فمضى الباقي^(١) سواء سمي لكل واحد منهما ثمنًا أو لم يسم ، لأنهم أي عبد الفير والمدير والمكاتب والعبد الذي مات خرجوا عن العقد ، لأن المالك باستحقاقه المبيع والمدير والمكاتب باستحقاقهما أنفسهما ردوا البيع ، وانعدمت المحلّة بالموت بعد ما دخلوا فيه ، لأن الدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم ، وذلك موجود فيهم . فصار كالنسخ^(٢) ، لأنه تبديل بعد الثبوت ، ولا يفسد البيع في الباقي ، لأنه بيع بالحصّة .

بقاء الجهالة بأمر عارض بعد العقد لا يوجب الفساد . أما نظير المخصوص كالبيع بشرط الخيار^(٣) ، باعتبار أن المخصص يشبهه الناسخ بصفته والاستثناء بحكمه كما ذكرنا . وهذا العبد الذي فيه الخيار^(٤) داخل في الإيجاب لا في الحكم ، لأن خيار الشرط مانع للحكم دون السبب كما عرف^(٥) .

(١) انظر في أصول البزدوى : ٣١٦/١ ، أصول السرخسى : ١٥٠/١ ،

التوضيح : ٤٨/١ ، فتح الغفار : ٩٣/١ .

وقال صاحب الهداية (٨٩/٦) : " وإن جمع بين عبد ومدير أو بين عبده وعبد غيره صح البيع في العبد بخصته من الثمن عند علمائنا الثلاثة ، وقال زفر رحمه الله فسد فيهما . . " .

وأما عند الشافعية فهو كما في المسألة السابقة كما تقدم ص : ٥٩٤ من هذه الرسالة .

(٢) راجع أصول البزدوى : ٣١٦/١ ، التوضيح : ٤٨/١ ، أصول السرخسى : ١٥٠/١ .

(٣) انظر أصول السرخسى : ١٥٠/١ ، كشف الأسرار : ٣١٥/١ .

(٤) هذا في صورة ما إذا باع رجل عبدين بألف درهم على أنه

بالخيار في أحدهما ، كما في أصول البزدوى : ٣١٦/١ .

قال ابن نجيم : " وقيد بالعبدين لأنه لو باع عبدا على

أنه بالخيار في نصفه جاز ، فصل الثمن أولا . " (فتح الغفار : ١ : ٩٢)

(٥) أي : البيع بشرط الخيار هو العلة التي تخلف عنها مقتضاها ، وخيار

الشرط مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة ، يمنع ثبوت حكمه

وهو خروج المبيع عن ملكه .

راجع فتح القدير شرح الهداية : ٤٩٢/٥ .

وإليه أشار المصنف بقوله : " داخل صيغة لا حكما " فمن حيث دخوله في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا ، فيكون كالنسخ . ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل ، فيكون كالاستثناء . وإذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء . فلرعاية الشبهين إن علم محل الخيار وثبته يصح البيع وإلا فلا . (٢)

وهذه السألة على أربعة أوجه : (٣) أحدها أن لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن . ففي هذا الوجه يفسد البيع ؛ (٤) إما لجهالة المبيع ، لأن العقد لازم في أحدهما ، وهو الذي لا خيار فيه ، وهو مجهول ، وإما لجهالة الثمن ، لأن حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ليثبت بخصته من الثمن ابتداء لما بينا أنه في حق الحكم كالاستثناء ، الحصة مجهولة ، وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد . (٥)

والثاني : أن يفصل الثمن ، فلا يعين الذي فيه الخيار وهو فاسد أيضا لجهالة المبيع ، لأن البيع يلزم فيما لا خيار فيه ، وهو مجهول . (٦)

الثالث : أن يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن وهو فاسد أيضا ، (٧)

لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الأول .

الرابع وهو أن يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن ، والعقد صحيح (٨) في هذا الوجه لازم فيما لا خيار فيه بما سقى من الثمن لزوال الجهالة بالكلفة بالتفصيل والتعيين . فالمقتضى للجواز موجود ، والمانع مرتفع .

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١١٥ من نسخة أ .
- (٢) انظر التوضيح : ٤٨/١ (٣) انظر المصدر نفسه والهداية : ٥١٩/٥ .
- (٤) صورة هذه السألة فيمن باع عشرين ألف درهم على أنه بالخيار في أحدهما ثلاثة أيام ولم يفصل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار فالبيع فاسد . انظر الهداية : ٥١٩/٥ .
- (٥) راجع فتح القدير شرح الهداية : مع العناية : ٥١٩/٥ ، كشف الأسرار : ٢١٦/١ .
- (٦) الهداية : ٥٢٠/٥ ، كشف الأسرار : ٣١٦/١ .
- (٧) راجع المجمعين السابقين .
- (٨) انظر الهداية : ٥١٩/٥ .

ثم فى الفصول الثلاثة عطنا شبه الاستثناء . فلم نجوز البيع عند عدم التمييز وإعلام الحصة . وفى الفصل الرابع عطنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع . (١)

ولم نجعل فى قبول العقد فيما جعل فيه الخيار شرطاً فاسداً فيما لم يُلزم العقد فيه كما جعلنا فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمنين على قول أبى حنيفة ، (٢) لأننا إنما جعلنا هناك شرطاً فاسداً على قوله ، لأن الخمر وما شاكله وهو الميت لم يدخل فى العقد لعدم المحلصة ، فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد ، لأنه اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد فى المبيع ، فكان شرطاً فاسداً .

فأما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد ، لأن الشرط لم يؤثر فى السبب ، فلا يمنع من الانعقاد فى حقه . فكان اشتراط القبول فيه اشتراطاً فى المبيع لا فى غيره ، فكان شرطاً صحيحاً ، فلا يمنع صحة العقد . (٣)

وإلى هذا المعنى أشار المصنف (٤) بقوله : " لأن الذى فيه الخيار داخل عقداً لا حكماً . فلم يكن اشتراط قبوله فاسداً ، بخلاف الحر وما شاكله عند أبى حنيفة رحمه الله " .

(١) راجع كشف الأسرار : ٣١٧/١

قال صاحب التوضيح (٤٨/١) : " فإذا علم أن شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع ، فراعينا الشبهين وقلنا : إذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولاً لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء ، وإذا كان كل منهما معلوماً يصح البيع رعاية لشبه النسخ ، ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد ، وهو أن قبول ما ليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع " .

(٢) انظر ص : ٥٩٥ من هذا البحث . (٣) انظر المصدر نفسه

(٤) آخر اللوحة رقم ٧٤ من نسخة ف .

قال رحمه الله :))

ثم أنا توارثنا الاحتجاج بالعمومات المخصوصة .

روى عن على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الأختين وطئا بملك اليمين ، أحلتهم آية و حرمتها أخرى .^(١) الحرمة أولى ، بمعنى قوله تعالى (أو ما ملكت أيانكم)^(٢) ، (وأن تجمعوا بين الأختين)^(٣) مع خصوص الأيتيم .

وتسكت الأمة^(٤) بحديث الأشياء الستة^(٥) ، مع أنه خص عنه بيع المقلية بغير المقلية .

واستدل به أبو حنيفة على جواز بيع الرطب بالتمران كان تمرا ، وبقوله عليه السلام : " إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم " ^(٦) إن لم يكن تمرا . فلهذا قلنا : الحرة البالغة العاقلة تتمكن من تزويج نفسها لعموم قوله تعالى (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن)^(٧) . خصت الأمة والصغيرة ، فيبقى فى الباقي حجة .

والأب لا يتمكن من إجبار البكر البالغة على النكاح ، لعموم قوله

(١) أخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه فى الرجل يكون عنده الأختان مطوكان فيطأهما جميعا (١٦٩/٤) عن أبى الصالح الحنفى أن ابن الكوا سأل علما عن الجمع بين الأختين فقال : حرمتهم آية وأحلتهم أخرى ولست أقبل أنا ولا أهلى .

ورواه البيهقى فى السنن الكبرى (١٦٤/٧) باب ما جاء فى تحريم الجمع بين الأختين وبين المرأة وابنتها فى الوطء بملك اليمين .
(٢) المؤمنون : ٦ (٣) النساء : ٢٣ (٤) آخر اللوحة رقم ١٣١ من نسخة ب .
(٥) رواء مسلم فى كتاب الساقاة ، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا ،

(١٢١١/٣) : عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله عليه وسلم : " الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والطح بالطح ، مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يدا بيد . " انظر الحديث السابق (هامش رقم ٥) وهو قوله صلى الله عليه وسلم . . . فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد .

صحيح مسلم ، كتاب الساقاة باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا . (١٢١١/٣)

(٧) البقرة : ٢٣٢ .

عليه السلام : " تستأمر النساء في أبعاعهن " . (١)

(٢)

وذلك لعدم الإجماع . ((

أقول :

هذا دليل آخر على القول المختار . وهو أن العام المخصوص حجة .
وهو العمدة في الباب ، لأنه إجماع الملف . فإن الاحتجاج بالعمومات
المخصوصة متوارث عن الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين من غير إنكار
من أحد ، فحصل محل الإجماع . (٣)

فإنه روى أن عثمان رضي الله عنه اختلف مع علي كرم الله وجهه في الجمع
بين الأختين وطئا بملك اليمين (٤) فقال علي : يحرم ذلك ، لأنه
أحلتها آية وهي قوله تعالى : (وما ملكن أيمانهم) (٥) فإن هذه
الآية تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء
أولا ، نظرا إلى عموم كلمة " ما " .

(١) أخرجه البخاري في الإكراه ، باب ما لا يجوز نكاح المكره (٢٦/٩)
من حديث عائشة رضي الله عنها قالت : يا رسول
الله : تستأمر النساء في أبعاعهن ؟ قال : نعم ،
قلت : فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت ، قال : سكاتهما
إنهما .

(٢) هذا متن المفسر من أوب وج .

(٣) دليل الإجماع اشترك فيه القائلون بأنه - أي العام - قبل التخصيص

حجة مطلقا ، والقائلون بأنه حجة إن خص بدليل معين .

انظر : أصول البزدوى مع كشف الأسرار : ٣٠٨/١ ، فتح
الغفار : ٩٠/١ ، شرح المحلى على جمع الجوامع : ٧/٢ ، الأحكام
للآمدى : ٢٣٤/٢ ، إرشاد الفحول ص : ١٣٧ ، مختصر ابن الحاجب :

١٠٨/٢ .

(٤) انظر أحكام القرآن للجصاص (١٣٠/٢) حيث قال : " وقد كان فيه خلاف

بين السلف ثم زال وحصل الإجماع على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين .

وروى عن عثمان وابن عباس أنهما أباحا ذلك ، وقال : أحلتها آية

وقال عمرو بن علي وابن سعد والزبير وابن عمرو وعمار وزيد بن ثابت

لا يجوز الجمع بينهما بملك اليمين . وقال الشعبي : سئل عيسى

عن ذلك فقال : أحلتها آية وحرمتها آية ، فإذا أحلتها آية

وحرمتها آية فالحرم أولى .

(٥) الأحزاب : ٥٠

وحرمتها أية وهي قوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين) (١)
فإنها تدل على حرمة الجمع بينهما ، سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق
الوطء بملك اليمين . وهذا لأنه لما حرم الجمع بينهما نكاحا ، وهو سبب
مفض إلى الوطء ، فلأن يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان أولى .
لكن الأخذ بالمعصم أولى احتياطاً ، إذ المعصم راجح على المصح
لما يأتي في فصل التعارض .

فعلى كرم الله وجهه استدلال بهما ثم رجح إحداهما (٢) ووافقـه
عثمان على ذلك مع خصوص الأختين ، لأن الأولى خص منهما الأمة
المجوسية والأخت من الرضاع وأخت الضكوحية والعبيد والبهائم ،
لأن كلمة " ما " متأولة لهذه الأشياء مع عدم إرادتها من الآية .
والثانية خص منها الجمع ملكاً وبهية وشراء وهبة وصية وغير ذلك .
فإن لفظة الجمع يتناول هذه الأشياء مع عدم إرادتها من النص ، فلو لم يكن
العام المخصوص حجة لما تسك به على كرم الله وجهه ، ولضعفه عثمان (٣)
ولم يوافقـه . (٤)

وتسكت الأمة بأسرها بحديث الأشياء الستة وهو قوله عليه السلام :
الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل والفضل ربوا إلى آخره . (٥)
والأشياء الستة الحنطة والشعير والتمر والطح والذهب والفضة
على هذا المثال مع أنه خص من هذا الحديث بيع الحنطة العقلية أي المشوية -

-
- (١) النساء : ٢٣ علي
(٢) انظر ما تقدم من قول كرم الله وجهه وتخريجـه ص : ٦٠٠ من
هذا البحث .
(٣) آخر اللوحة رقم ١١٦ من نسخة أ .
(٤) انظر هذا الكلام في : كشف الأسرار : ١/٣١٨ ، فتح الغفار : ١/
٩٠ ، فواتح الرحموت : ١/٣٠٨ ،
(٥) تقدم تخريجـه ص : ٦٠٠ من هذا البحث .
قال صاحب سبل السلام (٣٧/٣) : " وفيه دليل على تحريم التفاضل
فيما اتفقا جنساً من الستة المذكورة التي وقـع
عليها النص . وإلى تحريم الربا فيها ذهب الأمة
كافة . "

بغير المقلية ^(١) وبيع الحنطة الملكة ، أى الجيدة السليمة بالمسوسة ، أى بالحنطة التى وقعت عليها المسوسة وهى الدودة .
فإن هاتين الصورتين داخلتان تحت قوله : الحنطة بالحنطة مثلا بمثل ، مع عدم إرادتهما منه لعدم الجواز فيهما ، وإن كان مثلا بمثل بالإجماع ^(٢) .
فلو لم يكن العام المخصوص حجة لما تعدت الأمة به .
واستدل به ، أى بحديث الأشياء الستة أبو حنيفة مع كونه مخصوصا على جواز بيع الرطب بالتمر مثلا ^(٣) ، حيث قال : الرطب لا يخلو إما أن يكون تمرا أو لم يكن ، فإن كان تمرا جاز بيعه بالتمر بآخر الحديث وهو قوله : التمر بالتمر مثلا بمثل .
وإن لم يكن تمرا جاز بيعه بالتمر بآخر الحديث وهو قوله : إذا -
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ^(٤) . فدل على أن العام المخصوص حجة عنده .

المقلية

- (١) قال ابن الهمام فى بيع الحنطة بغير المقلية : " فإنه لا يجوز البيع لأن -
القلي كائن بصنع العباد ، فتعدم اللطافة التى كانت الحنطة
بها مثلية . . . بخلاف التفاوت الحاصل بأصل الخلق ، كالرطب
مع التمر والعنب مع الزبيب ، لا يعتبر ، فهذا هو الأصل ."
فتح القدير شرح الهداية : ١٧٠/٦ .
- (٢) هذا يخالف ما صرح به البابرتى فى العناية من أنه يجوز
حيث قال : " وأعلم أن المجانسة بين الشيئين تكون تارة
باعتبار العين وأخرى باعتبار ما فى الضمن ، ولا يعتبر
الثانى مع وجود الأول . ولهذا جاز بيع قفيز
حنطة طرية بقفيز مسوسة من غير اعتبار ما فى
الضمن ."
(العناية : ١٧٢/٦)
- (٣) خلافا لأبى يوسف ومحمد .
قال الشيخ برهان الدين أبوبكر المرغينانى :
" ويجوز بيع الرطب بالتمر مثلا بمثل
عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ."
وقالا : لا يجوز لقول الله صلى الله عليه وسلم حين
سئل عنه : أو ينقص إذا جفف ، فقيل : نعم ،
فقال عليه السلام : لا إذا . (الهداية : ١٦٨/٦)
- (٤) انظر المصدر نفسه : ١٦٨/٦ - ١٦٩

فإن قيل : هذا التردد يقتضى جواز بيع الحنطة العقلية بغير العقلية ، لأن العقلية لا يخلو إما أن تكون حنطة أو لا ، فإن كانت حنطة تجوز بقوله " الحنطة بالحنطة " ، وإن لم تكن حنطة تجوز بقوله " إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم " .

قلنا : هذا جواب جدلى ذكره لدفع الخصوم والإلزام عليهم فى المجلس . (١)

قيل إنه لما دخل بغداد اجتمع عليه أهل الحديث وجادلوا معه فى مسألة بيع الرطب بالتمر فالزمهم بذلك حتى سكتوا . (٢)
وأما التصديق الصحيح له فهو قوله عليه السلام حين أهدى رطبا : " أو كل تمر خيبر هكذا " (٣) ، أطلق النبي صلى الله عليه وسلم اسم التمر على الرطب . (٤)

وبيع التمر بمثله جائز بها رويها .

" فلهذا " أى : فلاجل أن العام (٥) المخصوص حجة قلنا : الحرة العاقلة البالغة تتمكن من تزويج نفسها بدون الولى (٦) لعدم قوله تعالى (فلا تمضوهن) (٧) أى : لا تمنعوا النساء أن ينكحن أزواجهن .

(١) انظر هذا الكلام فى الكفاية لأكمل الدين (٦ / ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) انظر هذه الرواية فى نفس الصدر وفتح القدير (٦ / ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣) أخرجه البخارى فى البيوع ، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خيبر منه (٣ / ١٠٢) .

عن أبى هريرة رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أكل تمر خيبر هكذا ، قال : لا ، والله يا رسول الله أنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين ، والصاعين بالثلاثة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تفعل ، بضع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيبا .

(٤) انظر الكفاية على الهداية : ١٦٩ / ٦ . (٥) آخر اللوحة رقم ١٢٢ فى ب

(٦) اختلف الفقهاء فى المرأة البالغة العاقلة الحرة هل يصح أن تتولى عقد زواجها بنفسها أو تزوجها امرأة أخرى من غير ولي ، أو لا بد من ولي يتولى العقد عليها .

ذهب أبو حنيفة إلى أنه ينعقد برضاها وإن لم يعقد عليها ولي ، بكرا كانت أو ثيبا . وهذا ظاهر الرواية عن أبى يوسف .

وذهب محمد إلى أنه ينعقد موقوفا .

قال صاحب الكشف : " إما أن يخاطب به الأزواج الذين يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلماً (وقسراً ولحمية الجاهلية ، لا ^(١)) يتركون يتزوجن من شئن من الأزواج . والمعنى أن ينكحن أزواجهن الذين يرغبون فيهم ويصلحون لهم . وإما أن يخاطب به الأولياء في عضلهم أن يرجعهم إلى أزواجهن . روى أنها نزلت في معقل بن يسار ^(٢) حين عضل أخته أن ترجع إلى الزوج الأول .

== وسيتناول الشارح دليل هذا المذهب في الشرح .
 وذهب الشافعي رحمه الله و أحمد ومالك في رواية أشهب ورواية عن أبي يوسف إلى أن الولي ركن في العقد ، وأنه لا نكاح إلا بولي ، ولا تلك المرأة تزويج نفسها .
 استدلل الإمام الشافعي بالآية التي استدلل بها الحنفية وهي قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فلهن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف . (سورة البقرة : ٢٣٢) وجه الاستدلال بها ما ذكره الشافعي في الأم حيث قال : " إنما يؤمر بأن لا يعضل المرأة من له سبب إلى العضل بأن يكون يتم به نكاحها من الأولياء والزواج إذا طلقها فانقضت عدتها فلم يسبب عضل منها فيعضلها . وإن لم تنقض عدتها فقد يحرم عليها أن تنكح غيره وهو لا يعضلها عن نفسه . وهذا أبين ما في القرآن من أن - للولي مع المرأة في نفسها حقاً . وأن على الولي أن لا يعضلها إذا رضيت أن تنكح بالمعروف . " (الأم : ١٢/٥)
 انظر أدلة أخرى للمذهب في : المجموع : ١٤٨/١٦ ، بداية المجتهد : ٩/٢ ، المفنى لابن قدامة : ٧/٧ ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص : ٥٧٣ ، العناية على الهداية : ١٥٧/٣ .

(٧) البقرة : ٢٣٢

- (١) غير مفسر في أ ، والمثبت من ب وف كما في الكشف (٢٦٩/١)
 (٢) وهو معقل بن يسار بن عبد الله المزني ، صحابي ، أسلم قبل الحديبية .

وشهد بيعة الرضوان .
 وسكن البصرة .

وتوفي بها سنة ٦٥ هـ - ٦٨٥ م .
 ونهر " معقل " فيها منسوب إليه ، فسموه
 بأمر عمر رضي الله تعالى عنه .

(انظر ترجمته في الأعلام : ٢٧١/٧)

وقيل في جابر بن عبد الله ^(١) حين عضل بنت عم له .
والوجه أن يكون خطابا للناس ، أى : لا يوجد فيما بينكم عضل ، لأنه
إذا وجد بينهما وهم راضون ، كانوا في حكم الماضيين . والعضل
الحبس والتضييق . ^(٢)
وقال الإمام فخر الدين الرازي ^(٣) : المختار أنه خطاب للأزواج دون
الأولياء ، وإن قال به الأكثرون .
والذى يدل عليه أن قوله تعالى (إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن
فلا تعضلوهن . ^(٤) جملة واحدة مركبة من شرط وهو قوله : إذا طلقتم
إلى آخره ، وجزاء وهو قوله : فلا تعضلوهن .
ولا شك أن الشرط وهو إذا طلقتم خطاب مع الأزواج ، فوجب أن يكسبون
الجزاء وهو " فلا تعضلوهن " خطابا معهم أيضا . إذ لو لم
يكن كذلك لصارت تقدير الآية : إذا طلقتم النساء أيها الأزواج
فلا تعضلوهن أيها الأولياء . وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزاء
مناسبة أصلا . وذلك يوجب تفكك نظم الكلام ، وتنزيه كلام الله عن مثله
واجب . ^(٥)

(١) وهو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري
السلمي : صحابي ، من المكربين في الرواية عن النبي صلى الله
عليه وسلم ، وروى عنه جماعة من الصحابة ، له ولأبيه
صحبة ، غزا تسع عشرة غزوة . وكانت له في آخر أيامه حلقة في
المسجد النبوي يؤخذ منه العلم . روى له البخاري ومسلم وغيرهما
١٥٤٠ حديثا . توفي سنة ٧٨ هـ .

(الأعلام : ١٠٤/٢)

(٢) انظر الكشف للزمخشري (٣٦٩/١) بنصه .
(٣) وهو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي الهكري
الطبرستاني الرازي الملقب بفخر الدين المكي بأبي عبد الله المعروف
بابن الخطيب ، الفقيه الشافعي الأصولي ، التكملة النظر
المفسر ، الأديب الشاعر الحكيم الفيلسوف الفلكي ، صاحب المكان
المتأزبين الأسراء والعلماء . ولد بالري سنة ٥٤٤ هـ . وتوفي سنة
٦٠٦ هـ .

وله مؤلفات كثيرة منها : المحصول في أصول الفقه ، والتفسير الكبير وغيرهما .
(الفتح المبين : ٤٧/٢ وما بعدها)

(٤) البقرة : ٢٣٢ .

(٥) انظر التفسير الكبير للرازي : ١١٢/٦ مع تغيير يسير في الأسلوب .

ووجه التمسك لنا بهذه الآية على أن النكاح بغير ولي جائز أنه تعالى
أضاف الإنكاح إلى النساء بقوله " أن ينكحن " بالإسناد إليهن ، فيقتضي
جواز صدوره منهن ، ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك ، فلو كان
الصرف فامدا لما نهى الأولياء عن منعهن منه ، فيدل على استقلالهن
بإنكاح أنفسهن . (١)

وقد تأكد هذا النص بقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) (٢)
وبقوله تعالى (وإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن
بالمعروف) (٣) وتزوجهن أنفسهن بالإكفاء فعمل المعروف ، فوجب
أن يصح .

وبقوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي
أن ينكحها خالصة لك من دون المؤمنين) (٤)
وفيه دليل واضح ، لأنه لم يحضر هناك ولي البتة . (٥)
وقد تمسكنا بعموم هذه الآية مع كون الأمة والصغيرة والمجنونة مخصوصة
بها ، فدل على أن العام المخصوص حجة .
واستدل الشافعي بهذه الآية على أن النكاح لا يجوز بغير ولي ،
وبنى الاستدلال على أن الخطاب للأولياء .

(١) انظر هذا الاستدلال في بدائع الصنائع : ١٣٦٧/٣ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٧٥ من ف .

سورة البقرة : ٢٣٠

انظر أحكام القرآن للحصص (٤٠٠/١) في أن هذه الآية نظير تلك
الأمة في جواز النكاح بغير ولي من حيث أضيف عقد النكاح
إليها .

(٣) سورة البقرة : ٢٣٤ ، وانظر المصدر نفسه حيث قال بعد ذكر
هذه الآية : " فجاز فعلها في نفسها من غير شرط الولي ، وفي
إثبات شرط الولي في صحة العقد نفسي لموجب الآية " .

(٤) الأحزاب : ٥٠

(٥) وقال الإمام الفخر الرازي بعد رواية هذه الأدلة عن أبي حنيفة : " وأجاب
أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف إلى المتسبب ، يقال :
بنى الأمير دارا ، وضرب ديناراً ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه يجب
المصير إليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح " .

(التفسير الكبير : ١١٤/٦)

وقال : إذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء دون النساء ، لأنه لو كان للمرأة تزويج نفسها أو التوكيل بذلك لما كان الولي قادراً على عضلها من النكاح . ولولم يكن قادراً على العضل لما نهى الله تعالى عنه .^(١) وحيث نهاه عنه كان - قادراً عليه . وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح .^(٢) وقال الإمام : هذا الاستدلال بناءً على أن الخطاب مع الأولياء ،^(٣) وقد تقدم بيانه .^(٤)

ولئن سلمنا أنه خطاب معهم ، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله " ولا تعضلوهن " أن يخلينها وأهلهما في ذلك ، لأن الغالب في النساء الأماشي أن يرجعن إلى رأي الأولياء في باب النكاح . وإن كان الاستقلال الشرعي حاصلًا لهن . وإن يكن تحت رأيهم وتدهيرهم . وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن . كتمكينهن من تخلينهن ، فيكون النهي محمولاً على هذا الوجه . وهو منقول عن ابن عباس^(٥) رضي الله عنهما في تفسير الآية .^(٦) وأيضاً فثبت العضل في حق الولي مستنع ، لأنه مهما عضل انعزل . وإذا انعزل لا يبقسى لعضله أثر . وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه .^(٧) وكذلك إذا قلنا : الأب لا يتمكن من إجبار البكر البالغة على النكاح^(٨) لعموم قوله عليه السلام : تستأمر النساء أبضاعهن .^(٩) وذلك ، أي وجوب استئمارهن بعدم الإجبار للمنافاة بين الاستئمار والإجبار . والاستئمار ثابت بالحديث المذكور . فينتفى الإجبار كيلا يلزم الجمع بين المتنافيين . فاستدلال علمائنا بهذا الحديث مع كون الصغيرة والمجنونة مخصصتين منه دل على كون العام المخصوص حجة عندهم .

(١) آخر اللوحة رقم ١١٧ من ١

(٢) انظر التفسير الكبير (١١٣/٦) عن الإمام الشافعي .

(٣) راجع المصدر نفسه . (٤) انظر ص : ٦٠٦ من هذا البحث .

(٥) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢ من هذا الكتاب .

(٦) هذا الكلام قاله الفخر الرازي رداً على قول الامام الشافعي في استدلاله لرأيه بهذه الآية .

(٧) انظر التفسير الكبير : (١١٣/٦)

(٨) انظر المصدر نفسه .

(٩) انظر الهداية : ٣ / ١٦١ .

وعند الشافعية له ذلك . (انظر : المجموع : ١٦٩/٦)

وبهذا قال مالك وأحمد ، إلا أنهما لم يجعلوا الجد كالأب في إجبارها

كما جعله الشافعية (انظر المغني : ٤١/٧ ، بلفظ السالك : ٣٥٤/١ =

قال رحمه الله :

((ثم العام أقسام : صيغة ومعنى ، كسلمون ومشركون ، ومعنى لا صيغة كمن و ما . قال الله تعالى (ومنهم من يستمعون إليك)^(١) فلو قال : من شاء من عبيد عتقه فهو حر ، فشاءوا جميعا عتقوا .

ومن شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئنا جميعا طلقن . ولو قال لغيره : من دخل هذا الدار فأعطيه من مالي درهمًا ، كان له أن يعطي كل من دخل الدار .

ولو قال لجارته : إن كان ما في بطنك غلامًا فأنت حرة ، فولدت غلامًا وجارته لا تعتق ، لأن كلمة " ما " عامة ، فكان الشرط كون كل ما في البطن غلامًا .

وكذا كل اسم جمع لا واحد له عام معنى لا صيغة ، كالجنس والإنس والقوم والرهط والجميع . وفيه يراعى معنى الاجتماع .

وفى " كل " معنى الانفراد ، فإنه يعم الأفراد على سبيل الشمول دون التكرار ، ويجعل كل فرد كأن ليس معه غيره .

فلو قال الإمام : من دخل منكم هذا الحصن أولا فله من النفل كذا ، فدخل جماعة معًا ، لا يستحقون شيئًا لانعدام الأولوية . ولو قال : جميع من دخل ، كان النفل مشتركًا بينهم .

ولو قال : كل من دخل ، كان لكل واحد نفل على حدة . و " كما " تعم الأفعال . وأينما وحيثما لتعميم الزمان والمكان^(٢) .

أقول :

لما فرغ من بيان حكم العام شرع في بيان أقسامه والفاظه ، فقال : ثم العام أقسام :

== الشرح الكبير بحاشية الدسوقي : ٢/ ٢٢٢ .

(٢) تقدم تخريجه ص : ٦٠١ من هذه الرسالة .

(١) يونس : ٤٢

(٢) هذا متن المفتى من أوب وج .

قسم منه عام صيغة ومعنى .
والمراد به أن يكون موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم ، سواء
كان له مفرد من لفظه كرجال أو من غير لفظه كسواء . (١)
وسواء كان جمع قلبة أو كثرة ، (٢) معرفا أو منكرا أو جمع سلامة ،
كسالمون .
وعامة الأصوليين من غير مشائخ ما وراء النهر على أن جمع القلبة المنكر
ليس بعام ، لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها .
وانما اختلفوا في جمع الكثرة المنكر ، فأكثرهم على أنه غير عام .
وعند بعضهم عام . وهو الحق عند مشائخنا . (٣)
وقسم منه عام معنى لا صيغة .
وهو قسمان : قسم منه يثبت عمومه بالوضع . وقسم يثبت عمومه
بعارض ، كالنكرة إذا وقعت في النفي ، (٤)

(١) انظر كشف الأسرار: ٢/٢
(٢) وهو ما يدل على العشرة فما دونها إلى الثلاثة وأمثله
أفعال وأفعال وأفعلة وفعلية .
وجمع ككرة وهو ما سواها من الجموع .
انظر المصدر نفسه .

(٢) تقدم تحقيق ذلك ص: ٥٣٧ من هذا البحث .
(٤) قال في التلويح : " ومن ألفاظ العام النكرة الواقعة
في موقع ورد فيه النفي ، بأن ينسحب عليها حكم
النفي ، فيلزمها الأفراد x . وقد يقصد بالنكرة الواحد
بصفة الواحدة ، فيرجع النفي إلى الوصف فلا تعمم ،
مثل : ما في الدار رجل بل رجلان .
أما إذا كانت مع " من " ظاهرة أو مقدرة ، كما في : ما من
رجل ، أو لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا .

(التلويح : ٥٥/١)

وقال صاحب الكوكب المنير (١٣٦/٣) : " وكذا في نهي ، لأنه
في معنى النفي .

وانظر مسألة عموم النكرة في سياق النفي في :
المستقصى : ٩٠/٢ ، الإحكام للآمدي : ١٩٧/٢ ، جمع الجوامع :
٤٠٣/١ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٢/٢ ، التحرير مع
التيسير : ٢١٩/١ ، كشف الأسرار : ١٢/٢ ، أصول السرخسي : ١٦٠/١ .

لا بد من
الانتقاء
في
الأسرار
في
الأسرار

أو موضع الشرط، (١) أو وصفت بصفة عامة (٢) أو دخلها الألف واللام للاستفراق . (٣)

(١) قال التفتازانى فى التلويح (٥٥/١) : " يريد أن الشرط فى مثل " إن فعلت فعبدته حر أو امرأته طالق للميمين على تحقق نقيض مضمون الشرط . فإن كان الشرط مثبتا مثل : " إن ضربت رجلا فكذا " فهو يمين للمنع ، بمنزلة قولك : والله لا أضرب رجلا . وإن كان منفيما مثل : إن لم أضرب رجلا فكذا ، فهو يمين للحمل بمنزلة قولك : والله لأضرب رجلا .

ولا شك أن النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئى ، فيجب أن يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى . والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى . فيجب فى جانب النقيض للخصوص والإيجاب الجزئى . فظهر أن عموم النكرة فى موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة فى موضع النفى .

قال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع (٤١٤/١) : " والنكرة فى سياق الشرط للعموم ، نحو من يأتى أجازته ، فلا يختص بهما . قال المصنف : مراده العموم الهدلى لا الشمولى ، أى بقرينة المثال . أقول : وقد تكون للشمول نحو : وإن أحد من الشركين استجارك فأجره ، أى كمل واحده منهم .

وانظر هذه السألة فى : التوضيح : ٥٥/١ ، نهاية السؤل : ٦٧/٢ ، مختصر ابن الحاجب : ١١٧/٢ ، تيسير التحرير : ٢١٩/١ ، المسودة ص : ١٠٣ .

(٢) قال التفتازانى فى نفس المصدر (٥٥/١) : " وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما ، فإن العلم ليس ما يخص واحدا دون واحد من الرجال ، بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل أحد ، فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد .

(٣) راجع : التوضيح مع التلويح : ٥٤/١ ، فواتح الرحموت : ٢٦٠/١ ، كشف الأسرار : ٤/٢ ، أصول السرخسى : ١٥٣/١ ، نهاية السؤل : ٦٦٠/٢ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٢/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٢٩/٣ وما بعدها .

أما القسم الأول وهو أن يكون عاما من حيث المعنى دون الصيغة فشمل كلمة " من " وهي مختصة بأولى العقول في الوضع ، كاختصاص " ما " بغير أولى العقول . (١)

وقد يستعمل كل واحد منهما مكان الآخر مجازا

كما سيأتى .

وقد يستعمل كلمة " من " في الواحد والاثني والجمع المذكور والمؤنث والشرط والاستفهام والخبر . ولفظها مذكر موحد . ومعناها الموضوع لها العموم ويحتل الخصوص . (٢) ويحمل على اللفظ كثيرا كقوله تعالى (ومنهم من ينظر إليك) (٣) (ومن الناس من يقول) (٤)

(١) انظر هذه السألة فى : نهاية السؤل : ٦٥/٢ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٢/٢ ، الإحكام للأمدى : ١٩٢/٢ ، البرهان : ٢٢٢/١ ، شرح تنقيح الفصول : ص ١٩٩ ، أصول السرخسى : ١٥٥/١ - ١٥٦ ، التوضيح : ٥٩/١ - ٦٠ ، المسودة : ١٠١ ، شرح الكوكب المنير : ١١٩/٣

قال التفتازانى فى التلويح (٦٠/١) : " قوله ومنها " ما فى غير العقل ، هذا قول بعض الأئمة ، والأكثر على أنه يعنى العقل وغيرهم . "

(٢) ومعناه أن " من " قد يستعمل فى الشرط والاستفهام والخبر . وتعم فى الأولين لا محالة ، وأما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة ، مثل أن تقول : زارنى من اشتقت إليه وزرت من أكرهنى ، وتريد واحدا بعينه . (انظر كشف الأسرار : ٦/٢)

(٣) سورة يونس : ٤٣ ،

وتام الآية : " وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ ، أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعَمَى ، وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ . "

(٤) قال الله تعالى : ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين . (سورة البقرة : ٨)

وقد يحمل على المعنى أيضا كقوله تعالى (و منهم من يستمعون إليك)^(١)
ولكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد ، وفي الخبر عموم الاشتغال^(٢) ،
حتى لو قال : من زارني فأعطته درهما ، يستحق كل من زاره الدرهم .
ولهذا ثبت الأمان لكل واحد في قوله عليه السلام : " من دخل
دار أبي سفيان فهو آمن " .^(٣)

ولو قال : أعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما ، لا كل واحد .
والدليل على عموم كلمة " من " و " ما " من السائل كثيرة : منها
لو قال : من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا . ومن شاء
من نسائي الطلاق فهي طالق ، فشئن جميعا طلقن .
ولو قال لغيره : من دخل هذا الدار فأعطته من مالي درهما له أن -
يعطى الدرهم لكل داخل .^(٥)

وإنما حمل أبو حنيفة كلمة " من " على البيان والتمييز دون التبعيض
في قوله : من شاء من عبيدي ومن نسائي ، لأنه لما^(٦) أكد العموم
بإضافة المشيئة إلى عام صار ذلك دليلا على أنه لم يرد بهذه الكلمة
التبعيض ، فعملت على التمييز ، بخلاف قوله : من شئت^(٧) من عبيدي
عتقه ، حيث حملت على التبعيض حتى لا يكون له أن يعتق الكل ، بل
يعتقهم إلا واحدا منهم ، لأن المشيئة أضيفت إلى خاص . فلا تدل
على تأكيد العموم لإضافة الفعل إليه إلا بقدر ما يقع به العمل
بالتبعيض . وذلك بنقصان واحد . فله أن يعتقهم إلا واحدا منهم .^(٨)
فهذه السائل مبنية على عموم كلمة " من "

(١) سورة يونس ٤٢ ، وتام الآية : و منهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم
ولو كانوا لا يعقلون .

(٢) انظر كشف الأسرار : ٦/٢

(٣) ذكره ابن سعد في الطبقات الكبرى (٩٨/٢) في قصة غزوة رسول الله (ص)
عام الفتح .

و أبو سفيان هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف : صحابي ،
من سادات قريش في الجاهلية ، وهو والد معاوية رأس الدولة الأموية .

توفي سنة : ٣١ هـ . انظر ترجمته في الأعلام : ٢٠١/٣

(٤) انظر كشف الأسرار : ٦/٢ (٥) انظر المصدر نفسه

(٦) آخر اللوحة رقم ١١٧ من أ . (٧) آخر اللوحة رقم ١٣٤ من ب .

(٨) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار : ٦/٢ ، أصول السرخسي : ١٥٥/١ =

ولو قال لجاريته إن كان ما فى بطنك غلاما فأنت حرة ، فولدت غلاما وجارية لا يعتق لفقد الشرط، لأن كلمة " ما " عامة ، فيكون شرط العتق كون كىل ما فى البطن من الحمل غلاما ، ولم يوجد بل وجد بعضه . وبعض الشرط لا يترتب عليه الحكم كما عرف فى موضعه . (١)

فهذه المسألة تدل على عموم كلمة " ما " .
والتحقيق فى كلمة " ما " أنها لذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل . (٢) وكذلك يقول فى جواب " ما فى الدار ؟ ، فرس أو حمار أو متاع . (٣) وفى جواب : ما زيد ؟ ، عالم أو طبيب . (٤)
وقيل فى السؤال عن الجنس والوصف . (٥)
ولهذا (٦) وقع بين فرعون اللعين وموسى عليه السلام ما وقع .

== وقال التفازانى فى التلويح : " ... فصار الفرق بين : من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى أن فى الأول قرينة دالة على أن من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى ."
(التلويح : ٥٩/١ وما بعدها .)

(١) انظر هذه المسألة فى : أصول البزدوى : ١١/٢ ، التوضيح على التنقيح : ٦٠/١ .

(٢) انظر هامش رقم ١ ص : ٦١٢ .
وانظر أيضا أصول البزدوى : ١١/٢ .

(٣) هذا مثال لما لا يعقل ، ولا يستقيم فى جوابه رجل أو امرأة .
(انظر كشف الأسرار : ١١/٢)

(٤) هذا مثال لصفات من يعقل (المصدر نفسه)
قال شارح الكوكب المنير : (وقيل تكون ما لمن يعقل ولمن لا يعقل ، فى الخبر والاستفهام ، ثم قال : والصحيح الأول .) أى : لما لا يعقل .
وانظر كشف الأسرار : ١١/٢ .

(٥) انظر كشف الأسرار : ١١/٢ حيث نسب هذا القول إلى " صاحب المفتاح "
(٦) أى : ولكن ما للسؤال عن الجنس وعن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع . (انظر المصدر نفسه)

فإن فرعون لجهله بالله واعتقاده ^(١) أن لا موجود مستقلا إلا الأجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول (انا رسول رب العالمين) ^(٢) سأله (وما رب العالمين) ^(٣) بكلمة " ما " أى من أى أجناس الأجسام هو ؟ . وموسى عليه السلام لعلمه بالله أجاب عن الوصف ^(٤) .
فلما لم يطابق الجواب السؤال على زعمه ، وإن كان فى غاية الصحة نظرا إلى التحقيق عجب من حوله من الجهلة فقال لهم : (ألا تستمعون) ^(٥)
(ثم) ^(٦) استهزأ به ، ف (قال إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون) ^(٧)
ولما رأى موسى عليه السلام لا يفتنون لما نبههم عليه فى الكرتين ^(٨) من فساد سألتهم الحقيقى واستماع جوابه الحكيم ، فى الثالثة ^(٩) (قال رب الشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون) ^(١٠)

-
- (١) آخر اللوحة رقم ٧٦ من ف .
(٢) الشعرا : ١٦
(٣) الشعرا : ٢٣
(٤) أى : تنبيهها على النظر المؤدى إلى العلم بحقيقته المتارة عن حقائق المكات .
(كذا فى كشف الأسرار : ١١ / ٢)
وقال موسى فى الجواب وهو قوله تعالى (قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين .) الشعرا : ٢٤
(٥) وهو قوله تعالى حكاية عنه (قال لمن حوله ألا تستمعون) الشعرا : ٢٥
(٦) ساقطة من ف والمثبت من أ وب .
(٧) الشعرا : ٢٧
(٨) فى كل النسخ : " الكرتين " ويريد بهما معنى الأيتين . وهما قوله تعالى :
: " قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين . " الشعرا : ٢٤ .
وقوله تعالى :
(قال ربكم ورب آبائكم الأولين) سورة الشعرا : ٢٦
وأما الكرة الثالثة فهى قوله تعالى (قال رب الشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون) الشعرا : ٢٨ . (٩) فى ف : الثانية " والمثبت من أ وب .
(١٠) الشعرا : ٢٨

وقد تستعمل كلمة " ما " بمعنى " من " (١) ، قال الله تعالى (و النساء
وما بناها) (٢)
وقيل : إنما أوشرت كلمة " ما " على " من " لإرادة معنى الوصفية ،
كأنه قيل : والقادر العظيم الذى بناها (٣)
وقد يستعمل " من " بمعنى " ما " ، قال تعالى : فمنهم من يمشى
على بطنه . (٤)
قوله : " وكذا كل اسم جمع لا واحد له فام معنى لا صيغة ، كالجن والإنس
والقوم والرهط " ، فإن كل واحد منها صيغة فرد من حيث إنه يثنى
ويجمع ، ولكنه وضع للجمع . فإن القوم اسم للرجال خاصة ، لأنهم
القواسم على النساء . (٥)
قال زهير : (٦) وما أدرى وسوف إخال أدرى x أقوم آل حصن أم نساء (٧)

-
- (١) أى : مجازاً . انظر كشف الأسرار : ١١/٢ .
انظر هذه المسألة فى : المصدر نفسه ، أصول السرخسى : ١٥٦/١ ،
التوضيح : ٦٠/١ ، وقال : وقد يستعار لمن .
- (٢) سورة الشمس : ٥ .
قال القرطبي : وقيل المعنى " ومن بناها " قاله الحسن
ومجاهد وهو اختيار الطبرى . (تفسير الطبرى : ٢٤/٢)
- (٣) كشف الأسرار : ١٢/٢
- (٤) سورة النور : ٤٥ .
انظر المصدر نفسه .
- (٥) وقد يطلق أيضا على الرجال والنساء حيث قال ابن منظور : " والقوم
: الجماعة من الرجال والنساء جميعا ، وقيل هو للرجال خاصة
دون النساء " .
(لسان العرب : ٥٠٥/١٢)
- (٦) وهو زهير بن أبى سلمة (ربيعة) بن قسط ، ويروى عن
عمر بن الخطاب أنه قال : أنشدونى لأشعر شعراءكم ،
قيل : ومن هو ، قال : زهير ، قيل : وبم صار كذلك ، قال : كان
لا يعاقل بين القول ولا يتبع حوشى الكلام ولا يمدح الرجال إلا -
بما هو فيه . (انظر الشعراء لابن قتيبة ص : ٥٢)
- (٧) انظر هذا الشعر فى ديوان زهير ص : ١٢ ، دار صادر
للطباعة والنشر بيروت سنة ١٣٨٤ هـ .
" أراد بالقوم الرجال دون النساء " . وسوف إخال أدرى : أى : سأبحث
عن حقيقة أمرهم ، وهذا هزء بهم وتوعد لهم . (انظر نفس المصدر)

والرَّهْطُ اسم لما دون العشرة من الرجال ، لا يكون فيهم امرأة .
كذا في الصحاح (١) .

والفرق بين اسم الجمع واسم الجنس أن اسم الجمع يفهم منه الجمع
ولا واحد له من لفظه ولم يكن على أبنية الجمع المطردة .
واسم الجنس هو الذي يفرقه وبين مفرد ، تاء التانيث (٢) وقد يأتي
بالمعكس .

وكذا لفظة " الجميع " عام معنى لا صيغة . " وفيه " أى في الجميع
يراعى معنى الاجتماع ، لأنه يوجب الإحاطة بصفة الاجتماع . ولهذا
صارت مؤكدة لكلمة " كل " (٣) .

(١) انظر الصحاح (٥١٥/١) ونصه : والرَّهْطُ ما دون العشرة من
الرجال لا تكون فيهم امرأة .

(٢) وذلك مثل الطائفة .
يقول صاحب كشف الأسرار : ٥/٢ : " إنها صارت للجنس
بعلامة الجماعة وهي التاء ، فإنها علامة التانيث . وإنما
تدخل في الاسم للتانيث أو لشبه التانيث . والمراد بشبه
التانيث أن يكون فرعاً لغيره . ولم تدخل التاء في الطائفة
للتانيث بلا شبهة . فتكون داخلية لشبه التانيث وهو
معنى الجمعية ، إذ الجمع فرع على الواحد .
كما دخلت في نحو عصبة وزمرة . وإذا صارت جنساً بعلامة
الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف
فيتناول الواحد فصاعداً .

(٣) ومثال ذلك : جائي القوم كلهم أجمعون .
فالشارح يريد أن يتعرض لوجه الفرق والساواة بين كلمة
" الجميع " وكلمة " كل " . فكلمة الجميع عامية مثل
كلمة " كل " من حيث إنها توجب الإحاطة . ومن هذه
الحيثية صارت كلمة " الجميع " مؤكدة لكلمة " كل " .
وتخالفها من حيث إن كلمة " الجميع " توجب
الإحاطة بصفة الاجتماع قصداً .
وأما كلمة " كل " تقتضى الإحاطة على
سبيل الأفراد .

انظر كشف الأسرار : ١٠/٢

وأما لفظة " كل " فهي للعموم والإحاطة على وجه الأفراد ، أى : يراد
كل واحد مع قطع النظر عن الآخر ، وإنه يعم الأفراد على سبيل
الشمول دون التكرار .^(١)

ولهذا لو قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق تعم الأعيان دون التكرار .
فإنه لو تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية .^(٢)

وجعل كل فرد في كلمة " كل " كأنه ليس معه غيره ، بدليل أنه إذا -
قال لرجلين لكما على ألف درهم يجب عليه الألف لهما .^(٣)

وانما كلمة " كل " ^{تكون} للعموم الأفراد إذا دخلت على النكرة . أما إذا دخلت
على المعرفة فلعوم الأجزاء .^(٤) ولهذا يحكم بصدق : كل رمان مأكول ،
وكذب : كل الرمان مأكول ، لأن القشر غير مأكول .

ولهذا قال في الجامع : لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث .
ولو قال : كل التطليقة يقع واحدة .^(٥)

وعلى هذا بنى محمد ^(٦) سائل في السير الكبير حيث قال : " لو قال الإمام
من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا . فدخل جماعة معاً ،
لا يستحقون شيئاً من النفل ، لأن كلمة " من " توجب عموم الجنس ،
ولا توجب ^(٧) عموم أفراد كل واحد من الداخلين ، كأنه ليس معه غيره
على احتمال الخصوص .^(٨) وقد قرن به كلمة الأول وهو محكم في الفرد
السابق فحمل المحتمل على المحكم .

فإذا دخل جماعة معاً لم يوجد الفرد السابق ، فسقط النفل لغوات الوحدة .
ولو دخلوا فرادى كان النفل للسابق ، لأنه الأول من كل وجه .

(١) ذكر عبد العزيز أن أثر عموم كلمة " كل " يظهر في المضاف إليه دون غيره ،

وقال : " فإن أضيفت إلى معرفة توجب العموم فيها بإحاطة أجزائها

لا في غيرها ، وإن أضيفت إلى نكرة توجب العموم فيها بإحاطة

أفرادها . " (كشف الأسرار : ٨ / ٢)

(٢) انظر المصدر نفسه . (٣) المصدر نفسه

(٤) انظر المصدر نفسه .

(٥) انظر الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ص : ١٨١ ملخصاً ،

تحقيق أبي الوفاء الأصفهاني . ط : ١ ، سنة ١٣٥٦ هـ .

(٦) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣ (٧) آخر اللوحة رقم ١٣٥ من ب .

(٨) انظر السير الكبير ٨٥٧ / ٣ بتصرف الشارح في التعبير ، وانظر أصول -

الهزدي : ٩ / ٢ .

والثانى وإن كان واحدا لكنه ليس بسابق ، فلم يكن له نفل لفوات سبق .
وهذا معنى قوله ^(١) لانعدام الأولوية " فيما إذا دخلت جماعة ، وفيما
إذا دخل الثانى وحده ، لأن الأولوية عبارة عما تركبت عن شيئين ،
السبق والوحدة . والمركب ينتفى بانتهاء كل واحد من أجزائه .
ولو قال : جميع من دخل فالسألة بحالها . فدخل جماعة معا
كان لهم نفل واحد يشتركون فيه ، لأن كلمة الجميع توجب العموم
بصفة الاجتماع دون الأفراد ، فصار مجموع السابقين بالدخول على
غيرهم كشخص واحد فى أنهم أولى . فكان لهم نفل واحد ^(٢) .
وكذا لو دخل واحد أولا يكون له النفل ، لأن كلمة الجميع يحتمل
أن يستعار لمعنى الكل من حيث إن كل واحد منهما للإحاطة والعموم .
فيعمل به عند تعذر العمل بحقيقة الجميع .

وقد قام الدليل على أن الواحد يستحق النفل كالجميع ، لأن هذا التنفيل
للتشجيع وإظهار الجلالة فى قتال العدو ، بدليل قوله " أولا " .
فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى ، لأن الجُرأة والجَلالة
فيه أقوى ^(٣) .

وقيل : يلزم من هذه الاستعارة الجمع بين الحقيقة والمجاز .
أجب بأن الجمع بينهما إنما يلزم أن لو تصور اجتماعهما ، بأن دخل
جماعة أولا واستحقوا النفل ودخل واحد أيضا واستحق النفل ،
وذلك غير ممكن ، لأن الشرط وهو الدخول أولا لا يوجد إلا فى أكثر
أو واحد على الأفراد دون الاجتماع ، فلا يكون فيه جمع بينهما ^(٤) .
و زيف هذا الجواب بأنه فى حالة التكلم لا بد أن يراد أحدهما معينا ،
وإرادة كل منهما معينا يناقضى إرادة الآخر . وعدم جواز الجمع بالنظر
إلى الإرادة لا بالنظر إلى الوقوع . وفى الإرادة الجمع متصور ، بل متحقق ،
فلا يجوز ^(٥) .

(١) آخر اللوحة رقم ١١٩ من نسخة أ .

(٢) انظر السير الكبير : ٨٥٨ / ٣ .

(٣) انظر كشف الأسرار : ١٠ / ٢ .

(٤) انظر المصدر نفسه .

(٥) انظر هذا الكلام فى نفس المصدر .

واجب بأن إرادتهما وإن كان متحققا ، لكن في حالتين مختلفتين .

وإنما يستحيل لو أريدا في حالة واحدة معا .

ولو قال : كل من دخل أولا فله كذا ، فدخل عشرة معا ، كان لكل واحد منهم نفل على حدة ، لأن كلمة " كل " توجب العموم على الانفراد . فيجعل كل واحد من الداخلين كأن اللفظ مثاوله خاصة وليس معه غيره . فيكون كل واحد منهم أول داخل بالنسبة إلى من تخلف ، فيكون لكل واحد منهم نفل على حدة . (١)

ولو دخلوا متواترين كان النفل للأول خاصة ، لأنه هو الأول دون من دخل بعده .

وقيل أيضا في الفرق بأن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد من هو غيره .

ففي قوله " من دخل هذا الحصن أولا " يمكن حمله على المعنى الحقيقي . وأما في قوله " كل من دخل أولا فلفظة كل دخل على " من " فاقترضى العدد في المضاف إليه ، وهو كلمة " من " .

فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي ، لأن الحقيقي لا يكون متعددا ، فيراد معناه المجازي (٢) وهو السابق بالنسبة إلى المتخلف .

وإنما لا تستعمل كلمة " من " بمعنى كلمة " كل " فيما دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل أو بمعنى كلمة الجميع فيكون للكامل نفل واحد كما في كلمة الجميع ، لأن كلمة " من " لا تدل على الإحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا ، وإنما يثبت العموم ضرورة

كونها مبهمه ، كعموم النكرة في النفي ، فلا تجوز الاستعارة عنهما لعدم اشتراكهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو العموم بصفة الانفراد والاجتماع . (٣)

(١) انظر هذا الكلام في المصدر نفسه .

(٢) آخر اللوحة رقم ٧٧ من نسخة ف .

(٣) انظر المصدر السابق : ١١ / ٢ .

قوله : " وكما " تعم الأفعال ، لأنها توجب عموم ما دخلت عليه " (١)
 وكلمة " ما " هذه للجزاء ضمت إلى كلمة " كل " ، فصارت
 أداة لتكرار الفعل . قال الله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم
 جلودا غيرها) (٢) . ونصب " كل " على الظرف ، والعامل
 فيه الجواب .

وقيل " ما " هذه صدرية ، فإذا قلت " كلما تأتيني أكرمك "
 معناه : كل إتيان يحصل منك أكرمك .

والصدر في مثل هذا الموضع يراد به وقت وقوع الفعل . فإذا قال لامرأته
 كلما دخلت الدار أنت طالق ، يتكرر (٣) الطلاق بتكرر الدخول . (٤)

(١) انظر هذه السألة في : أصول البزدوى : ٩/٢ ، أصول
 السرخسى : ١٥٨/١ ، فتح الفقار : ٩٨/١ .
 قال صاحب الهداية : "... الا في " كلما " فانها تقتضى
 تعميم الأفعال . "

وعند أبى يوسف انما توجب كلما التكرار في المعينة
 حيث قال ابن الهمام : " والحاصل ان " كلما " عند أبى
 يوسف انما توجب التكرار في المعينة لا في غير المعينة ،
 وحقيقة البحث ادعاء اتحاد الحاصل بين " كل "
 و " كلما " اذا نسب فعلها الى منكر
 (شرح فتح القدير على الهداية : ٤٥٠/٣)

(٢) سورة النساء : ٥٦ .
 وتام الآية : ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم
 نارا ، كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ،
 ليدققوا العذاب ان الله كان عزيزا حكيما .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٣٦ من ب .

(٤) ونظير ذلك ما ذكره صاحب الهداية حيث قال : " إن قال :
 كلما تزوجت امرأة فهى طالق يحث بكل مرة وإن كان بعد
 زوج آخر . "

(الهداية : ٤٥٠/٣)

وانظر شرح فتح القدير على الهداية : ٤٥٠/٣ .

و " أينما " لتعميم المكان (١) . قال الله تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت) (٢) و (فأينما تولوا فثم وجه الله) (٣) و " متى " لتعميم الزمان . (٤)
قال الشاعر : (٥)
متى ما تلقى فردين ترجف x روانف ألتيسك و تستطارا . (٦)

(١) انظر : أصول السرخسي : ١٥٢/١ ، الإحكام للآمدي : ١٩٨/٢ ، شرح تنقيح الفصول ص : ١٨٠ ، شرح الكوكب المنير : ١٢١/٣ .

(٢) سورة النساء : ٧٨

(٣) سورة البقرة : ١١٥

(٤) انظر : أصول السرخسي : ١٥٢/١ ، السوداء ص : ١٠١ ، شرح الكوكب المنير : ١٢١/٣ ، شرح تنقيح الفصول : ص : ١٢٩ ، الإحكام للآمدي : ١٩٨/٢ ، المعتمد : ٢٠٦/١ ، جمع الجوامع : ٤٠٩/١ .

(٥) وهو عنترة بن شداد بن معاوية بن قراد بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيمة بن عيس .

وهو من الطبقة السادسة من فحول الجاهلية .
(انظر ترجمته في : طبقات فحول الشعراء (١٥٢/١)
لمحمد سلام النجمي (١٣٩ - ١٤٣١ هـ) شرحه محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة .

(٦) انظر هذا الشعر في شرح ديوان عنترة بن شداد ص : ٧٥ ، بتحقيق وشرح عبد النعم عبد الرؤوف شلبي ، الناشر المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة .

قال الشارح : فردين : أي منفردين . والروانف : جمع رانفة ، وهي أسفل الألية ، وقيل هي ناحيتها .
وتستطار : أي تدعر . يقال : فلان يستطار ، استطارة فهو مستطار : إذا دعر . وتستطارا : جزم عطف على " ترجف " .
وانظر أيضا : معجم الشواهد العربية : ١٤٣/١ ، وشرح المفصل لابن يعيش : ٥٥/٢ .

قال رحمه الله :

ثم الألف واللام إذا دخلا في اسم فردا كان أو جمعا يصرف إلى الجنس ، لأنهما آلة التعريف . ولهذا لا تجتمع مع التنوين الذي هو للتذكير . فلو لا صرفه إلى الجنس يلزم إلفاء حرف التعريف من كل وجه . ولو صرف إلى الجنس وأنه فرد من وجه وجمع من وجه

لا يلزم إلفاء الصيغة من كل وجه ، فكان أولى .

فقلنا بأنه يجب الوضوء لكل صلاة فرضا كان أو نفلا أو صلاة عيد أو صلاة جنازة ، لأن اللام في قوله تعالى (إذا قسم إلى الصلاة)^(١) ينصرف إلى الجنس لانعدام العهد ، إذ الصلاة بدون الوضوء ما كانت مشروعة أصلا ليكون معهودا .

قال محمد رحمه الله^(٢) في الزيادات : لو وكل بشراء ثوب لا بد من

بيان الجنس ، وبشراء الثوب أو الثياب جازا بدون بيان الجنس . وبهذا صرف أن المصروف أو المنكر إذا أعيد معرّفاً كان^(٣) الثاني عين الأول ، ولو أعيد منكرا كان الثاني غير الأول كيلا يبطّل فائدة التعريف والتذكير .

وإلى هذا أشار ابن عباس^(٤) رضي الله عنهما في قوله تعالى (إن - مع العسر يسرا)^(٥) لن يغلب عسر يسرين .^(٦)

قال أبو حنيفة : المال مالان إذا تعدد إشهاده ومشهده ، بخلاف اتحاد الشهود والمشهد . وبخلاف ما لو كان الإشهاد على الصبي ، لأنه إعادة المصروف .^(٧)

أقول :

هذا نوع آخر من دلائل العموم وهو الألف واللام لغير العهد إذا دخلا في اسم ، سواء كان ذلك الاسم مفردا أو جمعا يصرفه إلى الجنس . يعني : يصير ذلك الجمع مجازا عن الجنس ويبطل معنى الجمعية .^(٨) وكذا ذلك المفرد يصير للجنس لأنها ، أي : الألف واللام آلة التعريف .

(١) سورة المائدة : ٦ (٢) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣

(٣) آخر اللوحة ١٢٠ من أ . (٤) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢

(٥) الانشراح : ٦ (٦) انظر تفسير القرطبي : ١٠٧/٢٠٠

(٧) هذا المتن من أ وب وج .

هذا على رأى سيويه^(١) ، فان آلة التعريف عنده " أل " على صيغة " هل " ، خلافا لمن يقول بأن آلة التعريف " اللام " وحده ، والألف أدخلت لتمكن النطق به . ولهذا يسقط في الدرج .
ولهذا " أى : لأجل أن الألف واللام آلة التعريف لا يجمع مع التنوين الذى هو للتكثير للمنافاة بين آلة التعريف وآلة التكثير .

(١) يقول سيويه فى " الكتاب " : " وتكون - أى الألف - موصولة فى الحرف الذى تعرف به الأسماء . والحرف الذى تعرف به الأسماء هو الحرف الذى فى قولك : القوم والرجل والناس . وإنما هما حرف بمنزلة قولك " قد وسوف ... ألا ترى أن الرجل إذا نسي فتذكر ولم يرد أن يقطع يقول : ألى ، كما يقول : قدى . "

(الكتاب لسيويه : ١٤٧/٤ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون .)
قال ابن عقيل فى شرح تسهيل الفوائد : " وحصل من كلام المصنف فى هذا الكتاب أن فى حرف التعريف ثلاثة مذاهب :

الأول أنها اللام وحدهما ، ونسب إلى المتأخرين .
الثانى أنه أل ، والهمزة فيه همزة قطع كهمزة أم . ونسبه الزمخشري والمصنف إلى الخليل ، ونسبه بعضهم إلى ابن كيسان .

الثالث أنه أل ، لكن الهمزة همزة وصل ، وهو مذهب سيويه . ونسبه أبو الحجاج بن معزوز القيسى إلى الخليل أيضا . " المساعد على تسهيل الفوائد : ١/١٩٥ ، لابن عقيل ، تحقيق محمد كامل بركات .

وسيويه هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، مولى بنى الحارث بن كعب بن عمرو بن طلحة بن جلد بن مالك بن أد ، أخذ عن الخليل . قال أبو إسحاق الزجاج : إذا تأملت الأمثلة من كتاب سيويه تهنت أنه أعلم الناس باللغة .

توفى وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة (١٨٠ هـ)
(راجع : طبقات النحويين واللغويين لأبى بكر محمد بن الحسن الزهيدى الأندلسى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار المعارف بمصر) ص : ٦٦ وما بعدها .

و (فى) (١) تقيده التنوين بالتنكير لعدم الاجتماع تساهل .
فإن التنوين وإن لم يكن للتنكير لا يجمع من اللام أيضا .
" فلو لا صرفه " أى : لو لا صرف الجمع إلى الجنس ، فيلزم إلفاء
حرف التعريف من كل وجه إن لم يوجد جمع من أقسام الجموع
أولى من غيره لينصرف إليه . ويكون تعريفا لذلك الجمع .

فلو بقى جمعا على حاله يبطل اللام بالكسبة . ولو صرف إلى السى
الجنس ، و أنه ، أى الحال أن الجنس فرد من وجه حتى يقع على الأقل
و جمع من وجه لأن كل الجنس يتضمن معنى الجمع حقيقة أو ذهنا ،
لا يلزم إلفاء الصيغة ، أى إلفاء صيغة الجمع من كل وجه لوجود
معنى الجمع فى الجنس لدلالته على الكسرة تضمننا . ولا يلزم أيضا
إلفاء حرف التعريف لكونها مغيرة لتعريف الجنس . فكان فى
جعلها للجنس اعتبار المعنيين ، فكان أولى : أى فكان جعله مجازا
عن الجنس أولى من إبقائه جمعا حقيقة .

ويؤيد هذا قوله تعالى (لا يحل لك النساء من بعد) (٢) فإن عدم
الحل لا يختص بالجمع .

وقوله تعالى (ونضع الموازين) (٣) والميزان يوم القيامة واحد .

وقوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) (٤)

فإن الدفع لفقير واحد ولماكين واحد جائز . (٥)

(١) ساقط من ف ، والمثبت من أ و ب .

(٢) الأحزاب : ٥٢ . (٣) الأنبياء : ٤٧

(٤) التوبة : ٦٠ . وتام الآية : إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاطلين
عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والفارمين وفى سبيل الله
وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم .

(٥) يقول ابن نجيم فى البحر الرائق (٢ / ٢٦٠) : " ولم يصرح فى
الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ، ولا شك
فيه عندنا ، لأن الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس . . . فالمعنى
فى الآية أن جنس الزكاة لجنس الفقير ، فيجوز الصرف إلى -
واحد ، لأن الاستغراق ليس بمستقيم ، إذ يصير المعنى
أن كل صدقة لكل فقير . "

هذا خلاف للشافعى رحمه الله حيث قال فى الأم (٢ / ٨٠) : " فأقل
ما يكفيه أن يعطى منهم ثلاثة ، لأن أقل جماع أهل سهم ثلاثة ،

١١٨

فلو كان معنى الجمعية باقية لما جاز الصرف إلى الثلاث .
وكذا لو وصى بشيء لزيد والفقراء نصف بينه وبينهم .
فلو كان للجمع لكان لزيد الربع .
والى هذا القول مال القاضي أبو زيد (٢) وأبو علي النحوي (٣) وأبو
هاشم (٤) . وهو اختيار فخر الإسلام (٥) وتبعه المصنف .
ولهذا قلنا فيمن قال : ان تزوجت النساء أو اشتريت العبيد يحنث
بتزوج امرأة واحدة وبشراء عبد واحد (٦) لسقوط معنى الجمع
وصيرورته للجنس وهو يقع على الواحد مع احتمال الكل . ولهذا لو نوى
الاستفراق لا يحنث قط ، ويدين قضاء لأنه نوى حقيقة كلامه ، وصار
كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على القطرة على احتمال (٧) الكل .

== إنما ذكرهم الله عز وجل بجماع فقراء ومساكين ، وكذلك
ذكر من معهم . فان قسمه على اثنين وهو يحد ثالثا ضمن
ثلث السهم . . .

قال النووي في المجموع (٢١٧/٦) : " . . . إلا العامل فيجوز
أن يكون واحدا بلا خلاف . "

(١) انظر البحر الرائق : ٢/٢٦١ حيث قال : " وعليه
هذا تنصف الموصى به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير . "

(٢) تقدمت ترجمته ص : ١١١ من هذا البحث .
وانظر تقويم الأدلة للدهوسي ورقة رقم ٥٨ (مخطوط)
حيث قال : " والنوع الآخر الألف واللام إذا دخلتا على اسم
غير معهود كانتا لبيان الجنس . . . "

(٣) وهو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل ،
أبو علي : أحد الأئمة في علوم العربية . ولد في
فسا (من أعمال فارس) ودخل بغداد سنة ٣٠٧ هـ .

وقدم حلب سنة ٣٤١ هـ فأقام مدة عند سيف الدولة وعاد إلى فارس ،
فصحب عضد الدولة ابن بويه وتقدم عنده ، فعلمه النحو .
وله مصنفات : منها التذكرة في علوم العربية ، عشرون مجلدا ،
وتعاليق سيويه ، والشعير وغيرها .

توفي سنة ٣٧٧ هـ . (الأعلام : ٢/١٧٩)
(٤) وهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران
ابن أبان مولى عثمان بن عفان وكنيته أبو هاشم ولقبه الجبائي . كانت
له آراء خاصة في علم الكلام وهو معتزلي المتوفي سنة : ٣٣١ هـ .

=== (الفتح المبين : ١/١٧٢)

وذهب جمهور الأصوليين وعامة شائخنا وعامة أهل اللغة إلى أن الألف واللام إذا دخلا على الجمع أو المفرد لغير العهد موجه الاستفراق^(١) لا أنه يصير للجنس ويقع على الأندى، لإجماعهم على أن قوله تعالى (والسارق والسارقة)^(٢) و (الزانية والزاني)^(٣) يدلان باستفراقهما على وجوب الحد على كل زان وزانية وكل سارق وسارقة . وكذا أريد من قوله تعالى (إن الإنسان لفي خسر)^(٤) الاستفراق . حتى قال أهل السنة بأجمعهم أن الألف واللام في قوله تعالى (الحمد لله) للاستفراق ، فكان القول بأنه يقع على الأندى ولا يصرف إلى الأعلى إلا بدليل مخالف للإجماع .

هكذا ذكره صاحب الكشف^(٥) ثم قال : وفي الجملة لم يتضح لى حقيقة معنى كلام فخر الإسلام ، فلذلك اخترت قول الجمهور . هذا ما قاله وفيه بحث .

أما أولا : فلأن دعواه بأن ما ذكره فخر الإسلام مخالف للإجماع فإنه منوع ، وكيف يصح دعوى الإجماع مع مخالفة بعض العلماء من أهل الأصول واللغة .

وفخر الإسلام لا ينكر الاستفراق عند قيام الدليل ، فلا يرد عليه ما ذكره من الدلائل ، فإن الدليل قد قام على إرادة الاستفراق فيما ذكره ، ولا يلزم منه إرادة الاستفراق في جميع المواضع .

ففخر الإسلام إنما يصرفه إلى الجنس إذا لم يكن هناك دليل العهد والاستفراق ، فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الإسلام .

قوله " فقلنا " بيان النتيجة " أى : لما ثبت أن الألف واللام يصرف -

-
- == وانظر المعتمد (٢٤٤/١) حيث نسب هذا الكلام إليه .
 (٥) انظر أصول البزدوى (١٩/٢)
 (٦) تقدم تحقيق مثل هذه المسألة في خلاف العلماء في الأمر هل يقتضى التكرار أم لا . (انظر ص : من هذا البحث .)
 (٧) آخر اللوحة رقم ١٣٧ من ب .
 (١) تقدم تحقيق ذلك ص : ٧٥
 وانظر جمع الجوامع ٤١٢/١ ، التحرير : ٢١٩/١ ، التبصرة : ١١٥ ، المعتمد : ٢٤٤/١ حيث نسبته إلى الجبائي .
 (٢) سورة المائدة : ٣٨ (٣) النور : ٢ ، (٤) العصر : ٢ .
 (٥) انظر كشف الأسرار : ١٤/٢ ملخصا (٦) انظر نفس المصدر (١٦/٢)

ما دخل عليه إلى الجنس إذا لم يكن ثمة معهود قلنا : بأنه يجب الوضوء لكل صلاة ^(١) فرضا كان أو نفلا أو صلاة عيد أو جنازة ، لأن اللام في قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) ^(٢) ينصرف إلى أي جنس الصلاة لانعدام العهد ، إذ الصلاة بدون الطهارة لم تكن مشروعة أصلا ليكون معهودا . فإذا لم يكن اللام للعهد يكون لتعريف الجنس ، ثلا تبطل فائدة التعريف والجنس يتناول جميع ما ينطلق عليه اسم الصلاة ، فيجب الوضوء ^(٣) لكل صلاة . هذا ^(٤) ما قيل .

وفيه بحث . فإنه يمكن أن يكون اللام للعهد ويكون المعنى : إذا قمتم إلى الصلاة الواجبة بالأسباب السابقة .

ولهذا قال شمس الأئمة بأن الألف واللام في قوله (أقم الصلاة) ^(٥) للعهد ، أي : أقم الصلاة التي أوجبت عليك بالسبب السابق .

ولما ذكرنا أيضا قال محمد في الزيادات إذا وكل رجل آخر بشرا ثوب لا بد من بيان الجنس ، لأن ثوبا منكرا والنكرة تتناول فردا غير معين ،

(١) ذكر السرخسي هذا الرأي في المبسوط ونسبه إلى أصحاب الظواهر ثم اعترض عليه .

وفيما يلي نصه (وفي إضمار الحدث فإنه مضمرة في الكتاب . ومعنى قوله : إذا قمتم إلى الصلاة من مناسكتكم أو أنتم محدثون . هذا هو المذهب عند جمهور الفقهاء رحمهم الله . وأما على قول أصحاب الظواهر فلا إضمار في الآية . والوضوء فرض سببه القيام إلى الصلاة . فكل من قام إليها فعليه أن يتوضأ . وهذا فاسد ، لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة ، فلما كان يوم الفتح أو يوم الخندق صلى الخمس بوضوء واحد ، فقال له عمر : رأيتك اليوم تفعل شيئا لم تكن تفعله من قبل ، فقال عمدا فعلت يا عمر كي لا تخرجوا . . .) المبسوط : ٥ / ١ .

(٢) سورة المائدة : ٦

(٣) آخر اللوحة رقم ١٢٣ من نسخة أ .

(٤) آخر اللوحة رقم ٧٨ من نسخة ف .

(٥) سورة الاسراء : ٧٨ وتام الآية : أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقمران الفجر إن قمران الفجر كان شهودا .

فيكون مجهولا ، فلا تصح الوكالة . (١)

بخلاف ما لمو ولكنه بشرأء الشوب أو الثياب حيث تجوز الوكالة بدون بيان الجنس ، لأن اللام لتعريف الجنس ، فلا يحتاج الى بيان الجنس .
 قوله : " وبهذا عرف " أى : بما ذكرنا أن الألف واللام للتعريف ، وأصله أن يكون للمعهد ، والتنوين للتذكير ، ولا يجوز الغاء أحدهما ، عرف أن المعرف أو المنكر اذا أعيد معرفا كقوله تعالى (كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول)^(٢) كان الثانى عينا الأول^(٣) ، ليفيد حرف التعريف فائدته ، ولأن اللام ان كان للمعهد يكون السابق هو المعهود .
 وان كان للجنس المستغرق فيكون السابق داخلا فيه لعمومه .

ولسواء أعمد منكرا كان الثانى غير الأول^(٤) ، لأن فى صرف الثانى الى الأول نوع تعيين بأن لا يشاركه غيره فيه . فلا يبقى نكرة . والأمر بخلافه . والحاصل أن الأقسام العقلية أربعة : لأنها إما أن يكونا معرفين أو منكرين . أو الأول منهما منكر والثانى معرف ، أو بالعكس . والمعتبر تعريف الثانى وتنكيره . فإن كان الثانى معرفاً كان عيـن الأول ، سواء كان الأولى معرفاً أو منكرا . وإن كان الثانى منكرا كان غير الأول ، سواء كان الأول معرفاً أو منكرا .

وفي قوله تعالى (فعصى فرعون الرسول) ^(٥) أعيدت النكرة معرفة
وفي قوله تعالى (إن مع العسر يسرا فإن مع العسر يسرا) ^(٦) أعيدت
المعرفة معرفة والنكرة نكرة .

(١) لا تصح الوكالة لجهالة فاحشة ، لأنه جهالة في الجنس .
يقول الزيلعي في تبين الحقائق (٢٥٩ / ٤) : " لسووكه بشراً
دابة أو ثوب لا يصح التوكيل ، وإن بين ثمنه ، لأن هذه جهالة
في الجنس ، فلا يتمكن الوكيل من الامتثال لتفاحش الجهالة ،
لأن ما من نوع يشترطه الوكيل من أنواع ذلك الجنس إلا يمكن الموكل أن يقول
إنني عنيت خلافة . والأمر بما لا يمكن الامتثال به باطل ."
وراجع : البحر الرائق لابن نجيم : ١٥٤ / ٧

(٢) سورة المزمل : ١٦

(٣) انظر هذه الصلاة في أصول البزوى ١٦/٢ ، فتح الفقار: ١٠٨/١ .
 وفيما إذا سبق تنكير انظر أصول السرخسى: ١٥٤/١ ، السعودى: ١٠٥ .
 شرح الكوكب النير: ١٣٢/٣ . (٤) انظر كشف الأسرار: ١٢/٢ .
 (٥) المزمّل: ١٦ (٦) الشرح: ٦٩٥ .

ونظير المعرفة التي تعاد نكرة وهي ما إذا أقر بالف مقيد ، ثم أقر في مجلس آخر بالف منكر ، لا رواية لهذا . وينبغي أن يحسب ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله . (١)

قوله : " وإلى هذا المعنى " وهو أن المعرفة أو المنكر إذا أعيد منكرا كان الثاني غير الأول . وإذا أعيد معرفا كان عين الأول ، أشار ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى : (٢) (إن مع العسر يسرا) لن يفلح عسر يسرين . (٤)

وكذا نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه (٥) " وذلك لأن العسر أعيد معرفا ، فكان الثاني عين الأول .

وعلى هذا قال أبو حنيفة إذا أقر بالف لرجل مطلقا ، يعنى من غير تقييده بما في الصك ، وأشهد شاهدين عدلين في مجلس ، ثم أقر بالف وأشهد شاهدين عدلين آخرين في مجلس آخر كان الألف الثانى غير الأول حتى يلزمه ألفان إذا ادعى الطالب المألين ، لأنه أقر بألف منكر في مجلسين . والنكرة إذا كررت كانت الثانية غير الأولى .

وهذا إذا لم يبين السبب ، فإن يبين سببا متحدا بأن قال فى المرتين : ثمن هذا العبد ، يلزمه مال واحد بكل حال .

وإن يبين سببا مختلفا بأن قال أولا : ثمن هذا العبد وثانيا : ثمن هذه الجارية يلزمه المالن بالإجماع بكل حال ، سواء كان فى مجلس أو مجلسين . بخلاف ما إذا اتعد الشهود وإن اختلف المجلس ، بأن أقر عند عدلين فى مجلس ثم أقر عندهما فى مجلس آخر واتحد المجلس . وإن اختلف الشهود بأن أقر فى مجلس واحد مرتين عند طاغيتين من الشهود ، حيث يلزمه مال واحد بالاتفاق لدلالة معنى العهد عند اتحاد المجلس أو الشهود . وكان القياس عند أبى حنيفة أن يلزمه مالان ، ولكنه استحسن وقال : للمجلس تأثير فى جمع المتفرقات ، وجعلها فى حكم كلام واحد ،

(١) يقول التفزازنى (. . . بناء على أنها معرفة أعيدت نكرة ، فيكون الثانى مغيرا

للاول . " (التلويح : ٥٨ / ١) وانظر كشف الأسرار : ١٦ / ٢ .

(٢) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢ (٣) آخر اللوحة رقم ١٣٨ من نسخة ب .

(٤) انظر تفسير القرطبي : ١٠٧ / ٢٠ .

(٥) تقدمت ترجمته ص : ١٠٠ . وانظر تفسير القرطبي : ١٠٧ / ٢٠ .

فباعتباره يكون الثانى معرفا من وجهه ، فيكون عين الأول . ثم المعتبر
فى تكرار الإشهاد ما يكون حجة شرعا بأن أشهد فى كل موضع عدلين ،
حتى لو أشهد فى كل مواضع عدلا واحدا أو فاسقين كان المال واحدا
اتفاقا .

وبخلاف ما لو كان الإشهاد على الصك ، لأن الإقرار هناك صار معرفا
بالمال الثابت فى الصك ، والمعرف إذا أعيد معرفا كان الثانى عين الأول .

وقالا : عليه ألف واحد ويحمل الثانى على الأول ، وإن اختلف المجلس
باعتبار العادة . فإن الإنسان يكرر الإقرار بمال واحد بين يدي كل
فريق لتأكيد الحق بزيادة الشهود ، فيكون الثانى تكرارا للأول بدلالة
المعرف . فلاحتمال الإعادة عادة لا يجب المال بالشك . (١)

قال فخر الاسلام (٢) : فى الأصل المذكور وهو أن المعرفة إذا أعيدت معرفة
كان الثانى عين الأول ، والنكسة إذا أعيدت نكسة كانت الثانية غير الأولى ،
نظر ، فإنه قد ينعكس الحال ، كما فى قوله تعالى (وأنزلنا إليك
الكتاب بالحق صدقا لما بين يديه من الكتاب) (٣) فالكتاب الثانى
غير الأول . وإن ذكرنا معرفتين (٤)

وقوله تعالى (الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف
قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة) (٥)

(١) انظر هذا الخلاف وأدلة كل من الفريقين بالتفصيل فى : المبسوط ١٨ / ٩ وما بعدها ، كشف الأسرار : ١٦ / ٢ وما بعدها مقتبسا من المبسوط .

(٢) انظر أصول البزدوى ١٨ / ٢ حيث قال : " وفيه نظر عندنا ،
بل هذا تكرير ، مثل قوله تعالى (أولى لك فأولى ، ثم أولى
لك فأولى) .

(٣) سورة المائدة : ٤٨ .

(٤) انظر كشف الأسرار : ١٨ / ٢

(٥) سورة الروم : ٥٤ . وتام الآية : الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من
بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء ، وهو
العليم القدير .

الضعف الثانى عين الأول ، وإن ذكرنا منكرين .
وكذا القوة الثانية عين الأولى وإن ذكرنا منكرتين . (٢)
والصحيح عند فخر الإسلام أن الجملة الثانية فى قوله تعالى (إن مسع
المسر يسرا) ^(٣) مذكورة على وجه التكرير ، لتعكس معناها فى
القلب ، كما كرر فى قوله تعالى (ويل يومئذ للمكذبين) ^(٤)
و (أولى لك فأولى . ثم أولى لك فأولى) ^(٥)
وأجيب عن نظره بأن الأصل قد يترك العمل به إذا تعذر كالحقيقة .
وقد تعذر فيما ذكر ، فإن الكتاب الأول لما وصف بكونه صدقا لما بين
يديه جعل الثانى غير الأول كيلا يلزم كون الشئ صدقا لنفسه ، فلم يمكن
صرفه إلى الأول .
وكذا لما لم يكن بعد قوة الشباب قوة أخرى لا يمكن صرف القوة الثانية
إلى غير الأولى . فترك هذا الأصل للتعذر .
وأما الضعف الثانى فهو غير الأول ، لأن الأول ضعف النطفة ، والثانى
ضعف الطفولة . والمعنى خلقكم من ماء ضعيف مهين ثم جعل من بعد
الطفولية قوة الشباب ثم بعدها ضعف الكبر . ^(٦)

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١٢٤ من نسخة أ .
(٢) انظر كشف الأسرار : ١٨/٢ .
(٣) سورة الشرح : ٦
(٤) الرسائل : ١٥/١٩/٢٤/٢٨/٣٧/٤٠/٤٥/٤٧/٤٩ .
(٥) سورة القيامة : ٣٤ و ٣٥
و انظر المصدر نفسه وأصول البزدوى : ١٨/٢ .
(٦) بهذا أجاب عبد العزيز البخارى عن نظير البزدوى .
انظر : كشف الأسرار : ١٨/٢ وما بعدها ،
و تفسير القرطبي : ٤٦/١٤ .

قال رحمه الله :

﴿ ثم النكرة فى موضع النفى تعم لدلالة الضرورة ، وهى أن النكرة لما كانت حقيقة لفرد شائع فى الجملة لزم القول بانتفاء جميع الأفراد عند انتفاء مثل هذا الفرد ، إذ لو بقي البعض من الجملة عند انتفاء ذلك الفرد لا يكون الفرد شائعا فى جملة بل البعض المنتفى من الجملة . فقلنا إنه يجوز التوضو بماء الصابون والأشنان والزعفران ، لأن - الماء ذكر نكرة فى موضع النفى فى آية التيمم ، فكان شرطه ^(١) انعدام ما يكفى للوضوء ما (يطلق) ^(٢) عليه اسم الماء ، ولا يلزم ماء الشجر والتمر ، لأن تلك إضافة تقييد ، وعلامته قصور الماهية فى المضاف ، كأن قصورها قيد له يمنع عن الدخول فى المطلق .

فأما الإضافة هنا [ف] للتعريف كإضافته إلى البئر والبحر والنهر . يدل عليه أنه يحث فى يمينه : لا يلقى أولا يأكل لحما بصلاة الظهر ولحم الشاة دون صلاة الجنازة ولحم السمك مع الاشتراك فى الإضافة . ^(٤) أقول : ^(٥)

هذا نوع آخر من أنواع العام ، وهو الذى يكون عمومته بالمعارض دون الوضع . فإن النكرة فى ذاتها خاصة ، إذ هى اسم وضع لفرد من أفراد الجملة ، لكنها تعم بالقرينة عند اتصال دليل العموم ، كدخول حرف النفى على نفسها ، ^(٦) نحو : لا رجل فى الدار ، أو على الفعل الواقع عليها ، ^(٧) نحو : ما رأيت رجلا .

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١٣٩ من نسخة ب .
 (٢) فى ب : " ينطلق " والمثبت من أوج . (٣) من أوب وج .
 (٤) ما بين قوسين مربعين من عندى لأن القاعدة اللغوية تقتضى ذلك .
 (٥) آخر اللوحة رقم ٧٩ من نسخة ف .
 (٦) انظر هذه المسألة فى : تيسير التحرير : ٢١٩/١ ، أصول السرخسى : ١٦٠/١ ، فتح الفقار : ١٠٠/١ ، الاحكام للآمدى : ١٩٧/٢ ، جمع الجوامع : ٤١٣/١ ، نهاية السؤل : ٦٧/٢ ، المعتمد : ٢٠٧/١ ، السودة ص : ١٠٣ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٢/٢ ، أصول البزدوى : ١٢/٢ .
 قال ابن النجار فى شرح الكوكب المنير : " وكذا فى نهى ، لأنه فى معنى النفس . " (شرح الكوكب المنير : ١٣٦/٣) ، وانظر إرشاد الفحول : ١١٩ .

وإنما تعم في الوجهين ضرورة واقتضاء لا بمعنى في الصيغة . (١)
 وذلك لأن النكرة لما كانت حقيقة لفرد شائع في الجملة غير معين
 لزم القول بانتفاء جميع الأفراد عند انتفاء مثل هذا الفرد الشائع.
 فإذا قال : ما رأيت رجلا ، ففي نفى رجل منكر نفى جميع الرجال ، لأنه
 نفى رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الأفراد ، فكان من ضرورته
 انتفاء الجميع ، إذ لو بقي البعض من الأفراد غير منفي عند
 انتفاء ذلك الفرد لا يكون الفرد شائعا في الجملة ، بل في بعض الأفراد
 من الجملة والتقدير بخلافه .

(٧)

انظر هذه المسألة في : نهاية السؤل : ٦٧/٢ ، شرح الكوكب
 المنير : ١٣٦/٣ ، شرح تنقيح الفصول ص : ١٨٤ ، أصول الهدوى :
 ١٢/٢ مع كشف الأسرار .

(١)

انظر كشف الأسرار : ١٣/٢ ، التحرير مع التيسير : ٢١٩/١ .
 وقال تاج الدين بن السبكي إنه عام وضعا حيث جاء
 ذلك في جمع الجوامع (١٣/١) ونصه : والنكرة في سياق النفي للعموم
 وضعا .

قال المحلى : " بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من أن الحكم في
 العام على كل فرد مطابقة . "

ثم قال ابن السبكي : " وقيل لزوما وعليه الشيخ الإمام . "
 قال المحلى : أى : والد المصنف كالحنفية نظرا إلى أن النفي
 أولا للماهية ، ويلزمه نفى كل فرد . "

قال البناني : قوله " وقيل لزوما " يؤيده قول النحاة أن " لا "
 في نحو " لا رجل في الدار " لنفس الجنس ، فإن قضيتـه
 أن العموم بطريق اللزوم دون الوضع . وقال في منع الموانع
 ما نصه : غير أنا أن اختياري في مسألة أن دلالة النكرة المنفية
 هل هو باللزوم أو بالوضع التفصيل ؛ فأقول إنه باللزوم
 في المنية على الفتح وبالوضع في غيرها . والقول باللزوم
 على الإطلاق قول الحنفية والشيخ الإمام الوالد . وبالوضع
 مطلقا قول الشافعية مطلقا . "

(حاشية الشيخ البناني على المحلى على

جمع الجوامع : ٤١٣/١)

وانظر أيضا شرح الكوكب المنير : ١٣٧/٣ .

ويؤيد ما ذكرنا أن اليهود لما قالت : ما أنزل الله على بشر من شيء *
رد الله تعالى عليهم ذلك بقوله عز اسمه (قل من أنزل الكتاب
الذي جاء به موسى .)^(١)

فلو لم يكن الكلام الأول للعموم والسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم
الإيجاب الجزئي .

و لأن النصوص والإجماع يدلان على أن كلمة : لا إله إلا الله * كلمة التوحيد ،
وإنما صح ذلك لو كان نفى النكرة موجبا للعموم حتى يلزم نفى جميع
الآلهة سوى الله .^(٢)

واعلم أن أهل الأصول^(٣) ذكروا مطلقا أن النكرة في موضع النفي يوجب
العموم ولم يقيدوا بكونه لنفي الجنس أو للنفي بمعنى " ليس " ، وبينهما
فرق : فإن الأول لنفي الجنس والماهية ، والثاني لنفي واحد من الجنس .

(١) قال الله تعالى في سورة الأنعام (آية ٩١) : " وما قدروا الله
حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء " قل من أنزل
الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس ... الآية .
قال القرطبي في تفسير قوله تعالى : إذ قالوا ما أنزل الله على
بشر من شيء * : قال ابن موسى وغيره : يعني شركي قريش ،
وقال الحسن وسعيد بن جبير : الذي قاله أحد اليهود ...
(تفسير القرطبي : ٣٧/٧)

(٢) انظر هذا الكلام في : كشف الأسرار : ١٣/٢ .

(٣) منهم أبو الحسين البصري في المعتمد (٢٠٥/١) حيث أطلق
الكلام بقوله : ... وأآخر حرف النفي الداخل على النكرة ...
ولم يفصل .

والبيضاض في المنهاج (٦٣/٢)

يقول القرافي في شرح تنقيح الفصول في هذا الصدد : " وأما النكرة
في سياق النفي فهي من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة
والأصوليين يقولون : النكرة في سياق النفي تعم . وأكثر هذا
الإطلاق باطل . قال سيوطي رحمه الله وابن السيد البطليوس
في شرح الجمل : إذا قلت : لا رجل في الدار بالرفع ، لا تعم ،
بل هو نفى للرجل بوصف الوحدة . فتقول العرب : لا رجل
في الدار بل اثنان . فهذه نكرة في سياق النفي ، وهي
لا تعم إجماعا . وكذلك سلب الحكم عن العموم حيث وقسع .
كقولك : ما كل عدد زوج ، وذلك باطل ، بل مقصودك إبطال
قول من قال : كل عدد زوج ، فقلت له أنت : ليس كل عدد زوجا ، =

مثلا : اذا قيل : لا رجل في الدار كان معناه انه ليس في الدار من هذا الجنس .
 فاذا لا يجوز أن يكون فيها واحد أو اثنان أو ثلاثة أو غيرها .
 واذا قيل : لا رجل في الدار بالرفع كان معناه نفى واحد من جنس الرجال ، ويجوز
 كون واحد من جنس آخر أو اثنين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك الجنس فيها .
 ولهذا قال سيبويه (١) : يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع . (٢)
 مثل أن يقول : ما رأيت رجلا بل رجلين أو رجالا .

== أي : ليست الكلية صادقة بل بعضها ليس كذلك . فهو سلب الحكم عن العموم
 لا حكم بالسلب على العموم . فتأمل الفرق بينهما . فهذا نوعان من النكرة
 في سياق النفي ليسا للعموم . (شرح تنقيح الفصول : ١٨١ وما بعدها)
 قلت : الواقع أن في مثل : لا رجل في الدار بالرفع ، خلاف ، حيث قال الاسنوي
 في شرح المنهاج (نهاية السؤل : ٦٧/٢) : " أو واقعة بعد " لا " العاطة عمل
 " أن " ، وهي " لا " التي لنفي الجنس ، فواضح كونها للعموم ، وما عدا
 ذلك : نحو لا رجل قائما ، وما في الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة :
 الصحيح أنها للعموم أيضا كما اقتضا ، إطلاق المصنف .
 وذهب صاحب الكوكب المنير (١٣٨/٣) إلى أنها للعموم ظاهرا ، حيث قسم
 دلالة النكرة في سياق النفي على العموم قسمان :
 " قسم يكون نصا ، وصورته : ما إذا بنيت فيه النكرة على الفتح لتركبها
 مع " لا " نحو : لا إله إلا الله .
 وقسم يكون ظاهرا ، وصورته : ما إذا لم تبين النكرة مع " لا " ، نحو :
 لا في الدار رجل ، بالرفع ، لأنه يصح أن يقال بعده : بل رجلان ، فدل
 على أنها ليست نصا ، فان زيد فيها " من " كانت نصا أيضا .

(١) تقدمت ترجمته ص :

(٢) لم أجد هذا الكلام في " الكتاب " لسبويه .

ولكن قد ذكر ابن عقيل مثله في شرحه على ألفية ابن مالك ، ولم ينسبه
 إلى أحد .

انظر : شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (٣٩٣/١) تحقيق محمد

محي الدين عبد الحميد . الناشر : دار الفكر ، بيروت

الطبعة الخامسة عشر سنة ١٣٩٢ هـ .

فهذا يقتضي بأنه إذا كان " لا " بمعنى ليس لا يوجب العموم . فيقيد
 ما ذكره الأصوليون بكون " لا " لنفي الجنس .
 ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري ^(١) في قوله تعالى " لا ريب فيه " .
 قرأ أبو الشعثاء : لا ريب فيه ، بالرفع . والفرق بينهما وبين
 المشهورة أن المشهورة توجب ^(٢) الاستفراق ، وهذه تجوزه ^(٣) .
 وذكر الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره : اعلم أن القراءة المشهورة توجب
 ارتفاع الريب بالكسبة ، لأنه نفي لماهية الريب . ونفي الماهية يقتضي
 نفي كل فرد من أفرادها ، لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية
 لثبتت الماهية . وذلك يناقض نفي الماهية .
 ولهذا السر كان قولنا " لا إله إلا الله " نفياً لجميع الآلهة سوى
 الله تعالى .
 وأما قولنا : لا ريب فيه بالرفع فهو يناقض قولنا : ريب فيه ^ك وهذا يفيد
 ثبوت فرد واحد ، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق
 التناقض . انتهى ما قاله ^(٥) .
 فهذا (الذي) ^(٦) ذكره (في) ^(٧) معرض الفرق ، ولا يصلح للفرق .

(١) وهو محمود بن عمرو بن محمد بن أحمد الخوارزمي
 الزمخشري ، جار الله ، أبو القاسم ، من أئمة اللغة والآداب والعلم
 بالدين والتفسير . ولد سنة ٤٦٧ هـ وتوفي سنة ٥٣٨ هـ .
 وأشهر كتبه " الكشف " في تفسير القرآن وأساس البلاغة
 وغيرهما .

(الأعلام : ١٧٨/٧)

(٢) في ف " لا توجب " باثبات " لا " النافية ، والصحيح عدم اثباتها
 كما أثبتناه من نسخة أ وب ، كما هو في الأصل في الكشف حيث يقول
 الزمخشري : "... أن المشهورة توجب الاستفراق وهذه تجوزه ."
 (الكشف : ١١٥/١)

(٣) الكشف : ١١٥/١ .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٢٥ من نسخة أ .

(٥) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي : ١٩/١ بتغيير يسير في الأسلوب .

(٦) ساقط من أ والمثبت من ب وف .

(٧) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

لأنه على كلا التقديرين يكون موجبا للعموم ، فهذا موافق لإطلاق الأصوليين^(١) .
 قوله " فقلنا " أى : بناء على ما ذكرنا من أن النكرة فى النفى تتم
 قلنا : يجوز التوضوء بماء الصابون والأشنان والزعفران^(٢) خلافا
 للشافعى .^(٣)

(١) هذا ، وقد ذكر صاحب التوضيح أن النكرة فى موضع الشرط عامة
 إذا كان الشرط مثبتا .

قال الفتاوانسى : " قوله : والنكرة فى موضع الشرط " يريد
 أن الشرط فى مثل : إن فعلت فعبد ، حر أو امرأته طالق لليمين
 على تحقق نقيض مضمون الشرط ، فإن كان الشرط مثبتا مثل : إن ضربت
 رجلا فكذا ، فهو يمين للمنع . . . وإن كان منغيا مثل : إن لم -
 أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل . . . ولا شك أن النكرة
 فى الشرط مثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئى ، فيجب أن يكون
 فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى . والنكرة فى الشرط المنفى
 عام يفيد السلب الكلى . فيجب أن يكون فى جانب النقيض للخصوص
 والإيجاب الجزئى . فظهر أن عموم النكرة فى موضع الشرط ليس
 إلا عموم النكرة فى موضع النفى .

(التلويح مع التوضيح : ٥٥/١)

وانظر شرح الكوكب المنير : ١٤١/٣ ، الإحكام للامدى : ٢٥١/٢

جمع الجوامع : ٤١٤/١ .

(٢) انظر الهداية : ٦٣/١ وشرح الكفاية عليها .

(٣) نص الإمام الشافعى فى الأم بما يلى : " وإذا وقع فى الماء شيء
 حلال ، ففيمر له ريحا أو طعما ولم يكن الماء مستهلكا فيه
 فلا بأس أن يتوضأ به ، وذلك أن يقع فيه البان أو القطران ،
 فيظهر ريحه أو ما أشبهه .

وإن أخذ ماء فشيب به لبن أو سويق أو غسل ، فصار الماء
 مستهلكا فيه لم يتوضأ به ، لأن الماء مستهلك فيه ، إنما يقال
 لهذا ماء سويق ولبن وغسل مشوب . وإن طرح منه شيء قليل
 يكون ما طرح فيه من سويق ولبن وغسل مستهلكا فيه ، ويكون
 لون الظاهر ولا طعم لشيء من هذا فيه توضأ به ، وهذا ماء
 بحاله . وهكذا كل ما خالط الماء من طعام وشراب وغيره إلا ما كان
 الماء قارا فيه . فإذا كان الماء قارا فى الأرض فأنتن أو تغير توضأ به ،
 لأنه لا اسم له دون الماء ، وليس هذا كما خلط به ما لم يكن فيه . . .

(الأم : ٧/١)

وظهر من هذا النص أن الشافعى رحمه الله اعتبر استهلاك الماء فيما -

خالطه حتى لو لم يستهلك فيه يجوز التوضوء به .

وقال فى مكان آخر : " ولو كان صب فيه سبك أو ذريرة أو شيء " =

.....

== ينماع في الماء حتى يصير الماء غير متميز منه فظنهم فيه ربح لم يتوضأ به ، لأنه حينئذ ماء مغوص به ، وإنما يقال له ماء سك مغوص وذريعة مغوصة . وهكذا كل ما ألقى فيه من المأكول من سويق أو دقيق ومسرق وغيره إذا ظهر فيه الطعم والريح ما يختلط فيه ولم يتوضأ به ، لأن الماء حينئذ منسوب إلى ما خالطه منه .

(الأم : ٧/١)

وقد صرح صاحب المذهب بعدم جواز الوضوء بماء تغير بزعفران حيث قال : " وإن كان شيئاً سوى ذلك كالزعفران والتمر والدقيق والطحح الجبلى والطحح إذا أخذ ودق وطرح فيه وغير ذلك ما يستغنى الماء عنه لم يجز الوضوء به ، لأنه زال عنه إطلاق اسم الماء بمخالطة ما ليس بمطهر ، والماء مستغنى عنه ، فلم يجز الوضوء به ، كما اللحم والباقيلا . "

(المذهب بشرح المجموع : ١٠٢/١)

والى عدم جواز الوضوء بالماء الذى خالطه زعفران أو غيره من الأشياء الطاهرة التى تنفك عنه غالباً متى غيرت أحد أوصافه ذهب الإمام مالك رحمه الله .

(انظر بداية المجتهد : ٢٤/١)

وعن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله روايتان : فروى عنه : لا تحصل الطهارة به .

وقال القاضى أبو يعلى الحنبلى : وهو أصح . ورواية أخرى عنه جواز الوضوء به ، كما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله .

انظر :

المغنى لابن قدامة : ١١/١ .

لأن الماء ذكر نكرة في موضع النفي في آية التيمم ، وهي قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا)^(١) فكان شرط جواز التيمم انعدام ما يكفى للوضوء مما ينطلق عليه اسم الماء حقيقة بلا تقييد . وفيما ذكرنا من الصور اسم الماء باق على إطلاقه ، ألا ترى أنه لم يتجدد له اسم^(٢) على حدة .

وإضافته إلى الزعفران والصابون والأشنان كإضافته إلى البئر ، فتكون إضافة تعريف لا تقييد ، فلا ينافى الإطلاق^(٣) . ولا يلزم على ما ذكرنا ماء الشجر والشجر حيث لم يجر التوضوء به مع أنه ينطلق عليه اسم الماء ، لأن تلك : أي تلك الإضافة وهي إضافة الماء إلى الشجر والشجر إضافة تقييد لا تعريف .

وعلاجه أي : علامة كون الإضافة تقييداً قصوراً ماهية الماء في المضاف ، كأن قصورها ، أي قصور الماهية فيه ، أي في المضاف قيد يمنع عن الدخول تحت المطلق ، عند الإطلاق ينصرف إلى الكامل ذاتاً .

فأما الإضافة هنا ، أي في إضافة الماء إلى الزعفران والصابون وأخواتها فللتعريف ، كإضافته في البئر والبحر والنهر ، فلا يمنع عن الدخول في المطلق لبقاء اسم الماء على الإطلاق لكمال الماهية . ولهذا لم يتجدد له اسم على حدة .^(٥)

(١) سورة المائدة من آية رقم ٦ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٤٠ من نسخة ب .

(٣) انظر فتح القدير شرح الهداية : ٦٤/١ وما بعدها .

(٤) انظر الهداية : ٦١/١ بشرح فتح القدير .

(٥) انظر الصدر نفسه : ٦٤/١ والكفاية على الهداية : ٦٤/١ حيث

قال : " الإضافة نوعان : إضافة تعريف وإضافة تقييد .

وعلامة إضافة التقييد قصور الماهية في المضاف

كان قصورها قيداً كيلا يدخل تحت المطلق .

بيان أنه لو حلف لا يصلي يحث بصلاة الظهر لأنها

صلاة مطلقة ، وإضافتها إلى الظهر للتعريف ولا يحث

بصلاة الجنائز ، لأنها ليست بصلاة مطلقة . وإضافتها إلى

الجنائز للتعريف . وقد ذكرنا ما تبطل به صفة الإطلاق ويتقيد

الماء به .

قوله : " يدل عليه " أى على أن قصور الماهية قيد يمنع دخول
القاصر تحت المطلق دون الكامل أنه لو حلف لا يصلى فإنه يحنث
بصلاة الظهر دون صلاة الجنازة . (١)

ولو حلف لا يأكل لحما يحنث بلحم الشاة دون لحم السمك مع الاشتراك
فى الإضافة لقصور ماهية الصلاة فى صلاة الجنازة لعدم بعض الأركان
من الركوع والسجود . وقصور ماهية اللحم وهو الشدة والالتحام فى
السمك ، وكالهما فى صلاة الظهر ولحم الشاة . (٢)

XXXX

(١) انظر المصدر نفسه .

(٢) انظر المصدر نفسه (٦٤ / ١)

والهداية : ٣٩٨ / ٤ حيث قال : " ومن حلف لا يأكل لحما
فأكل لحم السمك لا يحنث ، والقياس أن يحنث ، لأنه يسمى
لحما فى القرآن ، وهو قوله تعالى (لتأكلوا منه لحما
طريفا) أى من البحر .

ووجه الاستحسان أن التسمية مجازية ، لأن اللحم منشؤه من
الدم ، ولا دم فيه لكونه فى الماء . "

وانظر فتح القدير شرح الهداية : ٣٩٨ / ٤

قال رحمه الله :

((وكذا لو وصفت بصفة عامة عمت بعمومها . فلو حلف لا يكلم إلا رجلا كوفيا ، أو لا يتزوج إلا امرأة كوفية يعم الحكم جميع رجال الكوفة ونساءها . ولو قال : أي عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا عتقوا .

وكلمة " أي " نكرة تتناول فردا من الجطة التي تضاف إليها .

قال الله تعالى (أياكم يأتيني بعشرها) (١) . وقد وصفت بصفة عامة وهو الضرب . بخلاف قولـــــــــــــــــه : أي عبيدى ضربته ، لأن التنكير في العبيد . والضرب صفة الضارب لقيامه به .

وكذا لو قال : أي عبيدى حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها عتقوا لعموم الحمل . إلا إذا كانت الخشبة صغيرة ، لأنه لا يعد الكل حاملا . (إذ يراد به حمل كل الخشبة في العرف ، فلا يعد الكل حاملا ، حتى لو حملوه على التعاقب عتقوا) (٢) . (٣)

أقول :

" وكذا " أي كما أن النكرة تعم في النفس كذلك تعم أيضا إذا وصفت بصفة عامة ، (٤) وإن كانت في نفسها خاصة ، لوقوعها في الإثبات . وذلك لأن النكرة يحتمل العموم ، بدليل يقتن بها كما بينا في عمومها في النفسي . فيجوز عمومها باتصافها بالوصف العام ، إذ الوصف والموصوف كشيء واحد . (٥) فيلزم من عموم الوصف عموم ضرورة .

فإن قيل : لما كان الموصوف خاصا كان ينبغي أن يلزم من خصوص الموصوف خصوص الصفة ، وهو أولى ، لأن الموصوف أصل والصفة تابعة له . وفي جعل الموصوف عاما للعموم الصفة جعل الأصل تبعا وهو نقيض الأصول وعكس المعقول . قلنا : الموصوف وإن كان خاصا لكنه يقبل العموم بقرينة فهو محتمل له ، والصفة محكمه في كونها عامة لا تقبل الخصوص ، فحمل المحتمل على المحكم أولى .

(١) النمل : ٣٨

(٢) ما بين القوسين من نسخة ج ولم يثبت أ وب .

(٣) هذا من المعنى من أ وب وج .

(٤) وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة .

انظر التلويح : ٥٥/١ ، والتوضيح : ٥٥/١ ، التحرير : ٢١٩/١ =

- قيل : المراد بعموم الصفة أنه يصح أن يوصف بها كل فرد من (١)
أفراد نوع الموصوف ، فلا تختص بواحد . كقوله : رجل كوفي ، يوصف
به كل رجال الكوفة . (٢)
فعلى هذا لو حلف لا يكلم إلا رجلا كوفيا أو لا يتزوج إلا امرأة كوفية
بعمم الحكم جميع رجال الكوفة ونسائها . فله أن يكلم كل رجل
كوفي ويتزوج كل امرأة كوفية ، ولا يحنث ، وإن كان نكرة في الإثبات
باعتبار أن الاستثناء من النفي إثبات لكنها عمت بعموم وصفها .
وكذا لو حلف لا يجالس إلا رجلا عالما ، فله أن يجالس كل عالم . (٣)
كقوله تعالى (ولعبد مؤمن خير من مشرك) (٤) و (قول معروف
ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى) (٥)
وعند التحقيق إنما يدل على العموم لأنه في معرض التعليل ، كقوله تعالى :
(ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) (٦)
والحكم عام ، ولولم تكن العلة عامة لما صح التعليل . (٨)
ولأن النسبة إلى المشتق يدل على علية المأخذ . فكذا النسبة إلى الموصوف
بالمشتق ، لأن قوله : لا أجالس إلا عالما ، معناه إلا رجلا عالما ، فيعمم
بعموم العلم . (٩)

-
- == وفتح الففار : ١٠١/١ .
(٥) راجع كشف الأسرار : ١٩/٢ .
(١) آخر اللوحة رقم ٨٠ من نسخة ف .
(٢) انظر المصدر نفسه : ١٩/٢ .
(٣) انظر المصدر نفسه .
(٤) البقرة : ٢٢١ .
(٥) البقرة : ٢٦٣ .
(٦) آخر اللوحة رقم ١٢٦ من أ .
(٧) البقرة : ٢٢١ .
(٨) انظر التوضيح : ٥٥/١ مع التلويح .
وقد نقل عبد العزيز البخاري عن بعض الشائخ أن تعميم النكرة
الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة " أي " دون ما عداها .
(انظر كشف الأسرار : ٢٠/٢)
(٩) انظر التوضيح مع التلويح : ٥٥/١ .

قيل : الصفة مقيدة ومخصصة للموصوف في النفي والإثبات ، فكيف تصلح معممة له . فإن قوله : رأيت رجلا عالما أخص من قوله : رأيت رجلا . وكذا ^(١) : ما رأيت رجلا أعم من قوله : ما رأيت رجلا عالما . ولهذا جعل كثير من الأصوليين الصفة من المخصصات . فإن تقييد الذات بصفة أخص من مطلق الذات ، فلا يطرد ما قيل إن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم ^(٢) .

ولهذا قال بعضهم : إن هذا الأصل يختلف باختلاف المحال . فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الإباحة والتحريض تعم دون موضع الجزاء والخبر كما في قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) ^(٣) وكقولك : جاءني رجل عالم ^(٤) . وقيل : هذا الحكم مختص بالاستثناء ^(٥) من النفي وبكلمة " أى " دون ما عداهما . وذلك لأن الاستثناء من النفي وإن كان في موضع إثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل ، فيؤخذ حكمه من الصدر وهو موضع نفي عم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي ^(٦) .

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١٤١ من نسخة ب .
 (٢) جاء هذا الإيراد في كشف الأسرار : ١٩/٢ ، كما ذكره صدر الشريعة في التوضيح (٥٦/١) حيث قال : فإن قيل : النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص . قلنا : هو خاص من وجه ، أى خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد .
 (٣) سورة النساء من آية رقم ٩٢ .
 (٤) وقد روى صاحب كشف الأسرار بهذا الرأي عن بعض أئمة الحنفية . (كشف الأسرار : ٢٠/٢)
 (٥) في هذه الحالة يكون عاما أيضا عند الشافعية ، لأن معيار العموم عندهم الاستثناء . فكل ما صح الاستثناء منه ما لا حصر فيه فهو عام .
 (٦) انظر ذلك في جمع الجوامع بشرح المحلى : ٤١٧/١
 انظر المصدر نفسه حيث روى هذا الرأي عن بعض الشائخ .
 وراجع التلويح : ٥٦/١ .

ولهذا قال في الكشف بعد ما ذكرنا ما يتعلق بهذا البحث : فالحاصل أن هذا الأصل مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني . * انتهى كلامه . (١)

ولكن يمكن أن يقال : النكرة الموصوفة خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد ، عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد ، (٢) لكن عمومها على سبيل البدل دون الشمول . وبقي ههنا بحث : وهو أن عموم الصفة إنما يكون بوجودها في مواضع . وفخر الإسلام ينكر على الجصاص مثل هذا العموم ، (٣) ولهذا قال : لا عموم في المعانسي . فكيف قال فخر الإسلام بعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة . فلاشكال وارد عليه .

ثم المراد بالصفة ههنا ليس ما اصطلاح عليه النحاة ، وإلا لا يستقيم ذلك في قوله : * أي عبيدي ضربك * ، بل المراد منه ما يقوم بالموصوف كالضرب بالضارب .

قوله : * ولو قال : أي عبيدي ضربك * يعنى من المواضع التي تعم النكرة بعموم صفتها كلمة * أي (٤) . حتى لو قال : أي عبيدي -

- (١) كشف الأسرار : ٢١/٢ .
- (٢) بهذا أجاب صاحب التوضيح عن الاشكال المذكور كما تقدم قريباً نصه .
- (٣) راجع التوضيح : (٥٦/١) .
- (٤) تقدم تحقيق ذلك ص : ٥٤٩ من هذه الرسالة .
- (٤) انظر هذه السألة في : أصول البزدوى : ٢١/٢ ، التحرير مع التيسير : ٢٢٧/١ ، أصول السرخسي : ١٦١/١ حيث قال : * ومن جنس النكرة كلمة * أي * فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع . . . فإن قيل : ألين أنه لو قال : أي عبيدي ضربك فهو حرف ضربوه عتقوا جميعاً ؟ ، قلنا : نعم ، ولكن كلمة * أي * تتناول الفرد ما يقتضيه من النكرة . فإذا قال ضربك فإنما يتناول نكرة موصوفة بفعل الضرب . وهذه الصفة عامة فيتعلم بتعمم الصفة ، فيعتقون جميعاً . . .
- من هنا نرى أن الحنفية يرون أن * أي * لا تعم في أصل الوضع ، وإنما تعم بالصفة التي تتصف بها ، وهي النكرة الموصوفة . والظاهر عند الجمهور أن * أي * تعم بأصل الوضع كمثل * من * . يقول الاسنوى في نهاية السؤل (٦٥/٢) : فإنما أن يكون عاما ==

ضربك فهو حر فضربوه معا أو متفرقا عتقوا ، لأن كلمة " أى " نكرة تتناول فردا من الجملة التى تضاف إليها ، أى يكون مدلولها بعضا من الكل غير معين .

ولذلك لزم إضافته إلى الجمع . ولا تجوز إضافتها إلى الواحد المعروف^(١) وإنما تجوز إضافتها إلى الواحد المنكر على تأويل الجمع .^(٢)

== فى كل شيء سوا كان من أولى العلم أو غيرهم كأن تقول :
أى رجل جاء ، وأى ثوب لبسته ، وكذا كل وجميع
والذى والتى ونحوهما .

وقال ابن اللحام من الحنابلة فى المختصر فى أصول الفقه :
(ص : ١٠٧) : " وتعم " من " و " أى " الزائدة إلى الشخص
ضميرها فاعلا أو مفعولا .

وانظر أيضا شرح الكوكب المنير : ١٢٣/٣ .
وقد صرح أبو الحسين البصرى بأن " أى " اسم موضوع للعام
حيث قال : " اعلم أن ما لفظه عام فى اللغة ضربان : أحدهما عام
على الجمع والآخر عام على البدل . والأول ضربان : أحدهما
يكون عاما لأن فيه اسما موضوعا للعموم ، ولاخر يكون عاما لأنه
اقتصر بالاسم ما أوجب عمومه . والاسم العام ضربان : أحدهما
لا يختص بما يعقل وما لا يعقل بل يقع عليهما على الجمع وعلى
الانفراد والآخر يختص بأحدهما ، فالأول لفظ " أى " يقول :
أى إنسان لقيته سلم عليه ، فيعم الكل . . .

(المعتمد : ٢٠٦/١)

وقد ذكر صاحب تيسير التحرير هذا الخلاف حيث
قال :

" ثم أن المصنف قد حقق أن عموم " أى " باعتبار عموم الوصف ، ومنهم من ادعى أنه باعتبار الوضع .

تيسير التحرير : ٢٢٨/١ .

(١) انظر هذه المسألة فى كشف الأسرار
لعبد العزيز البخارى على أصول فخر الإسلام
اليزدوى : ٢١/٢ .

(٢) انظر المصدر نفسه .

فإنه إذا قيل : أى رجل ، معناه : أى فرد من أفراد الرجال .
ويدل على أنها لفرد من الجملة ^(١) قوله تعالى إخبارا عن سليمان عليه
السلام : (أياكم يأتينى بعرشها) ^(٢) . فإن المراد فرد من المخاطبين ،
بدليل قوله : يأتينى دون يأتوننى ، لكنها مع كونها لفرد غير معين
وصفت ههنا بصفة عامة وهى الضرب فعمت بعمومها .
بخلاف قوله " أى عبيدى ضربته فهو حر " ^(٣) . حيث لا يعتق
إلا واحد منهم وهو الأول ، وإن ضربهم ، لأنه أسند الضرب إلى
المخاطب ، فيكون صفة له حقيقة . وقد انقطع الوصف عن النكرة
التي تناولتها كلمة " أى " ، فبقيت غير موصوفة بصفة عامة ، فلم تتناول
إلا واحدا منهم ، كما هو موجبها لعدم ما يوجب تعميمها . فإذا ضربهم
على الترتيب عتق الأول ، لأنه لا مزاحم له . وإذا ضربهم جملة عتق
واحد منهم . والخيار فيه إلى المولى يعين واحدا منهم لأن العتق
من جهته . وكان التعيين إليه دون الضارب .

(١) أى : ويدل على أن " أى " فى أصل الوضع للخصوص .

(٢) سورة النمل : ٣٨ . وتام الآية : قال يا أيها الملأ أياكم
يأتينى بعرشها قبل أن يأتوننى سليمان .

(٣) يقول عبد العزيز البخارى : " كلمة " أى " إذا -

وقعت فى موضع الشرط لا بد من أن يتعقب
ما دخل عليه فعل ، كما فى كل ، لأنها للزوم
إضافتها لا تدخل إلا على الاسم ، وهولا يصلح
شرطا ، فلا بد من أن يليه فعل يكون هو شرطا
فى الحقيقة .

ثم إن كان ذلك الفعل سندا إلى خاص لا يصلح وصفا
لأى ، عرف أن المراد به الخصوص ، فلا يتناول إلا واحدا .
وإن كان سندا إلى ضمير راجع إلى " أى " حتى صلح
وصفا له يعم بعموم تلك الصفة
وإذا قال : أى عبيدى ضربته فهو حر فقد أسند الضرب
إلى خاص وهو المخاطب ، فلا يصلح أن يكون وصفا
لأى ، فيبقى على الخصوص

قيل : هذا الفرق مشكل ، لأن في الأول وصف بالضاربة ، وفي الثاني بالضرورية لعمود الضمير المنصوب إليه . وكلتاهما صفتان عامتان ، فتعم لعمومها كما عم المستثنى في قوله : لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه * ، وإن كان مفعولا فيه بعموم وصفه وهو القربان ، فمعرف أن كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له ^(١) . أجيب بأن القربان وصف متصل باليوم حقيقة ، لأن الفعل المحدث يتعلق بالزمان ، فيجوز أن يصير عاما به . فأما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به . فيستحيل اتصالها بالضرب في الحقيقة ، لأن الوصف الواحد يستحيل قيامه بشخصين . فالتصل بالضرب أثر الضرب . ولأن الضرورية ثابتة اقتضاء ، فلا تعم ، ولأن الفعلية فضلة ، فلا يظهر أثرها في التعميم ^(٢) . وفي هذا الجواب بحث . فإن القربان أيضا في الحقيقة فعل للوطني ومتصل به ، كالضرب بالضارب ^(٣) . وكما أن الفعل المحدث يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع الفعل عليه . وكما أن المفعول به فضيلة فكذا المفعول فيه . فلم قلتسم بعموم اليوم دون عموم الضرورية على أن الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما ، فله تعلق بهما ، فيجوز كونه وصفا لهما . لكن جهة التعلق مختلفة . فلا يلزم قيام صفة لموصوفين ^(٤) . ولهذا يقال : مال ملوك ورجل مضروب ، كما يقال : رجل ضارب . وذكر في التنقيح ^(٥) وهنا فرق آخر وهو أن " أيا " لا يتناول إلا الواحد المنكر .

ففي قوله " أي عبيد ضربك فهو حر " لما كان عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير ، فيعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد ^(٦) .

-
- (١) ذكر عيد العزيز هذا الإشكال ثم أجابه بما أجاب به الشارح .
 (كشف الأسرار : ٢٢/٢ وما بعدها)
 (٢) انظر المصدر نفسه . (٣) آخر اللوحة رقم ١٤٢ من ب .
 (٤) آخر اللوحة رقم ١٢٧ من نسخة أ .
 (٥) انظر التنقيح مع التوضيح (٥٩/١) . قال التفتازاني في هذا الفرق : " تفرد به المصنف " .
 (التلويح : ٥٩/١)
 (٦) في نسخة ب " مفرد " والمثبت من أ وف .

فحينئذ لا تبطل الوحدة . ولولم يثبت عتق كل واحد ، وليس البعض أولى من البعض ، يبطل ^(١) الكلام بالكيفية .

وفى قوله " أى عبيدى ضربته " يثبت الواحد ، ويتخير فيه الفاعل . إذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب ، بخلاف الأول .

نظير الأول قوله عليه السلام : " أيما إهاب دبغ فقد طهر " ^(٢) . فإن طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل متعين يمكن منه التخيير ، فيدل على العموم .

ونظير الثاني نحو قولنا " كُلْ أَيَّ خبز تريد " . فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ، فلا يتمكن من أكل كل واحد ، بل أكل واحد . ولكن يتخير فيه المخاطب .

ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف . " انتهى ما قاله " ^(٣) وفيه بحث :

أما أولا فلأن كلامه يقتضى أن يكون الخيار للخارب . والمذهب أن الخيار للمولى إذا ضربهم جميعا كما ذكرنا . فأما ثانيا فلأن المخاطب موجود فى الصورتين ، إلا أن فى إحداهما فاعلا وفى الأخرى مفعولا .

بخلاف قوله " أيما إهاب دبغ " لم يوجد فيه المخاطب ، فلا يكون نظير قوله : " أى عبيدى ضربك " . وتحقيق الفرق فيه عسر .

قوله " وكذا لو قال : أى عبيدى حمل هذه الخشبة فهو حر " أى كما قالوا بعموم كلمة " أى " فى قوله : " أى عبيدى ضربك " قالوا أيضا بعمومه فى هذه المسألة . ^(٤)

(١) آخر اللوحة رقم ٨١ من نسخة ف .

(٢) تقدم تخريجهم ص : ٥٧٥

(٣) التنقيح مع التوضيح (٥٩/١) بتغيير يسير فى الأسلوب .
وانظر تعليق سعد الدين التفتازانى على هذا الكلام .

(٤) (التلويح على التنقيح : ٥٩/١)
انظر هذه المسألة فى : أصول البزدوى : ٢/٢٣ ، أصول السرخسى : ١/

لأنهما وصفت بصفة عامة وهو الحمل ، فيعم حتى لو حملها
واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال .
وإن حملوها جملة فإن كانت صغيرة بحيث يطيق حملها واحد
لم يعتقوا ، لأن مقصوده حينئذ العموم على وجه الأفراد ، لإظهار
قوتهم وجلادتهم . وهو إنما يحصل لكل واحد لا بحمل الجميع (١)
وإن كانت كبيرة بحيث لا يطيق حملها واحد عتقوا ، وإن كانوا
عشرة ، لأن مقصوده حينئذ أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع
حاجته . وإذا حصل بمطلق الحمل ، فيتعلق العتق بمطلق
الحمل ، سواء كان بصفة الاجتماع أو الأفراد . (٢)

XXXX

(١) انظر المرجعين السابقين .
(٢) انظر كشف الأثرار : ٢٣/٢ ، والتحريير مسع
التيسير : ٢٢٨/١ .

قال رحمه الله :

((ثم النكرة فى موضع الإثبات تخص عندنا . خلافا للشافعى .
قال : خص من قوله تعالى (فتحرير رقبة) ^(١) الزمّة والشنسلاء
والعمياء ، فكذا الكافرة . (فلا) ^(٢) تخصيص بدون التعميم .
وقلنا : هذه مطلقة لا عامة ، لأنها فرد . والمطلق يتناول
الموجود من كل وجه . وفاءت جنس المنفعة معدوم من وجهه .
فلم يتناوله النص ، فلا يكون تخصيصا ولا تقييدا .
كيف وتقييد المطلق نسخه ، ونسخ الكتاب بالقياس وخبر الواحد
لا يجوز .

ولهذا لا نقيّد الطواف بالطهارة والقراءة بالافتحة والصلاة بتعديل
الأركان ، كيلا يلزم تقييد المطلق منه بخبر الواحد .
ولا يلزم تقييد جواز النسخ بالريج بالخبر .
ورخصة الضارب فى الأرض بمدة السفر مع أن الكتاب مطلق فيهما ،
لأن الكتاب فى مقدارهما مجمل لا مطلق . وبيان المجمل منه
بالخبر جائز .

ولهذا قلنا : لو أدى الزكاة ^(٣) إلى صنف واحد يجوز ، لأن الكتاب
مجمل فى حق الأداء إلى الكل أو البعض . وقوله عليه السلام :
" وردها فى فقرائهم " ^(٤) بيان أنه يجوز إلى
البعض . ((^(٥)

(١) المجادلة : ٣

(٢) فى ج " ولا " والمثبت من أوب .

(٣) آخر اللوحة رقم ٢١ من نسخة ج .

(٤) أخرجه البخارى فى الزكاة بلغظ : ... تؤخذ من -

أغنيائهم وتورد على فقرائهم .

ومسلم فى الإيمان باب الدعاء الى الشهادتين وشرائع
الاسلام .

(صحيح البخارى ج ١٢ / ١٢٠ ، صحيح مسلم : ٥٠ / ١)

(٥) هذا من المتن من نسخة أوب وج .

أقول :

لما فرغ من بيان العام المتفق عليه شرع في بيان ما اختلف في عموميه وهو النكرة في الإثبات ، فإنها خاصة عندنا ^(١) إذا كانت مجردة عما يوجب عمومها .

(١) اختلف العلماء في النكرة .
فذهب الحنفية إلى أنها لا تعم .
(انظر كشف الأسرار : ٢٥/٢ ، فتح الغفار : ١٠١/١)
واقفهم على ذلك بعض الشافعية منهم الإمام الغزالي حيث قال في المنحول (ص: ١٤٦) : " وفي الإثبات تشعر بالتخصيص " .

وقد فرق الإمام الفخر الرازي بين النكرة في الإثبات إذا كانت خبراً فلا تعم ، وإذا كانت أمراً فلا تكبرون على أنها تعم .، حيث قال : " النكرة في الإثبات إذا كانت خبراً لا تقتضي العموم كقولك : جاءني رجل .
وإذا كانت أمراً فلا تكبرون على أنها للعموم " .

(المحصول : ١/٢ق/٥٦٤)
قال السمعاني في قواطع الأدلة : " وأما ألفاظ النكرات نحو قولك " رجل " فإنه عام على البدل غير عام على الجمع . وإنما قلنا إنه عام على البدل لأنه يتناول كل رجل على البدل من صاحبه إلى أن قال : وأما إذا قال : رأيت رجلاً ولقيت ناساً فأقل ما يقتضيه ثلاثه من جماعتهم " .
(قواطع الأدلة ورقة رقم ٤٨ (مخطوط)

ومن قال بأنها للعموم من الحنابلة ابن النجار في شرح الكوكب المنير ، حيث قال : " ومن صيغ العموم أيضاً النكرة في سياق إثبات لا تنان ، مأخوذ ذلك من استدلال أصحابنا : إذا حلف لا يأكل فاكهة يحنث بأكل التمر والرمان لقوله تعالى (فيها فاكهة ونخل ورمان) " .

(شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي :
١٢٩/٣ ، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي
والدكتور نزيه حماد .)

وعند الشافعى عامة .

حيث قال : الرقبة فى قوله تعالى (فتحرير رقبة) (١) يتناول كل رقبة صغيرة وكبيرة وكافرة ومؤمنة ، بيضا وسودا ، صحيحة وزممة ، لكنها خصت منها الزممة والشلاء والعمياء والمجنونة بالإجماع . (٢)

والتخصيص لا يرد إلا على العام .

(١) المجادلة : ٣

(٢) انظر الأم : ٢٨٢/٥ حيث قال فيه : " فكان ظاهر الآية أن كل رقبة مجزئة عمياء وقطما ومعينة ما كان العيب إذا كانت فيه الحياة ، لأنها رقبة ، وكانت الآية محتمة أن يكون أريد بها بعض الرقاب دون بعض . قال : ولم أر أحدا ممن مضى من أهل العلم ولا حكى لى عنه ولا بقى خالف فى أن من ذوات النقص من الرقاب ما لا يجزى ، فدل ذلك على أن المراد من الرقاب بعضها دون بعض ، قال ولم أعلم مخالفا ممن مضى فى أن - من ذوات النقص من الرقاب ما يجزى ، فدل ذلك على أن من ذوات العيب ما يجزى ، قال : ولم أر شيئا أعدل فى معنى ما ذهبوا إليه إلا ما أقول والله تعالى أعلم . "

وقد ذكر صاحب التلويح أن الخلاف لفظى ، حيث قال :

" فالحق أنه لفظى ، لأن القائمين بالمعنى لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجيب فى مثل : أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير بل المراد الصرف إلى فقير أى فقير كان "

فان سمى مثل هذا عاما فعام وإلا فلا . على أنهم جعلوا مثل : من دخل هذا الحصن فله كذا عاما ، مع أنه من هذا القبيل . . "

(التلويح على التنقيح : ٥٧/١)

وإذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل^(١) ،
 إذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق^(٢) .
 قلنا : " هذه " أي الرقبة المذكورة^(٣) في الآية مطلقة^(٤) ، لأنها
 دالة على الماهية من غير تعرض لقيود مجردة عن موجبات العموم ،
 لا عامة ، لأنها غير متعرضة لكثرة غير (معينة)^(٥)

(١) قال ابن السبكي (وقال الشافعي : يحمل عليه قياسا ، فلا بد
 من جامع بينهما وهو في المثال المذكور حرمة سببهما ، أي
 الظهار والقتل . "

(جمع الجوامع : ٥١/٢ بشرح المحلى .)
 وقال الشافعي في الأم (مختصر المزني : ٢٠٤) في حمل هذا
 المطلق على المقيّد ، حيث قال : و شرط الله تعالى في رقبة
 القتل مؤنثة كما شرط العدل في الشهادة ، وأطلق الشهود
 في مواضع . فاستدلنا على أن ما أطلق على معنسى
 ما شرط . . . "

(٢) أما عند الشافعية الغايلين بذلك فظاهر ، لأن دلالة العام
 عندهم ظنية ، حتى قبل التخصيص .

وأما عند الحنفية فلأن العام إذا خصص صارت دلالة ظنية .
 وقد تقدم الكلام في ذلك في دلالة العام هل هي قطعية
 أم ظنية .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٤٣ من ب .

(٤) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار : ٢٥/٢ ، فتح

الفهار : ١٠١/١ .

والقول بأن هذه الآية مطلقة هو المشهور عند الأصوليين .

راجع : مختصر ابن العاجب : ١٥٧/٢ ، جمع الجوامع : ٥١/٢

بحاشية البناني ، مناهج العقول : ١٣٩/٢ ، شرح الكوكب

النير : ٤٠١/٣ .

(٥) في " معينة " والمثبت من ب و ف .

وقد ذكر ابن النجار الحنبلي رواية عن الطوفي الفرق بين المطلق

والعلم والنكرة والعدد والعام حيث قال : " اللفظ إن دل على

الماهية من حيث هي هي ، فهو المطلق كالإنسان ، أو على

وحدة معينة كزيد فهو العلم أو غير معينة كرجل فهو

النكرة ، أو على وحدات متعددة فهي أما بعض وحدات الماهية

فهو اسم العدد كعشرين رجلا ، أو جميعها فهو العام . "

(شرح الكوكب النير : ١٠١/٣)

ولهذا الوقال : لله عليه عتق رقبة لا يجب عليه الا رقبة واحدة .
ولذلك يخرج عن العهدة في الأئمة باعتاق رقبة واحدة .
ولو كانت عامة لم يخرج عنها إلا بإعتاق ثلاث رقاب فصاعدا .

ثم أشار إلى الجواب عما ذكره الشافعى من التخصيص بقوله : " والمطلق يتناول الموجود من كل وجه لدلالته على الكامل ذاتا . (١) وفائت جنس المنفعة كفايت منفعة البطش بقطع اليدين أو شللها أو منفعة المشي بالزمانة أو منفعة النظر بالعمى معدوم من وجهه ، فلم يتناوله النص . فلا يكون عدم إرادة ما ليس برقبة كالطمة تخصيصا ، إذ التخصيص لا يكون الا بعد التناول . فيكون عدم الجواز فيه لعدم الدخول تحت النص ، لا لكونه مخصوصا من العام ، كما زعم الشافعى . فلا يجوز تخصيص الرقبة الكافرة بالقياس عليه . (٢) فمعرفة بهذا أن ما ذكره الشافعى (٣) أنها عامة فخصت عنها الزمنة ، فيخص عنها الكافرة ليس بصحيح .

وكذا لا يجوز تقييد الرقبة المطلقة بالموثقة قياسا على كفارة القتل ، لأن تقييد المطلق يكون نسخا له بالقياس . ونسخ الكتاب بالقياس على كفارة القتل وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام : " أعتقها فإنها مؤمنة " (٤) لا يجوز . (٥)

- (١) انظر أصول البزدوى : ٢٦/٢ .
وانظر شرح فتح القدير لابن الهمام (٩٤/٤) والمعناية على الهداية : ٩٣/٤ . وفيهما ما يدل على هذا المعنى .
(٢) أى : ولئن سلمنا أن الأئمة عامة ، ولكن لا يجوز تخصيصه بالقياس ما لم يخص ، وذلك لأن تخصيص العام لا يجوز بالقياس ابتداء عند الحنفية .
(٣) آخر اللوحة رقم ١٢٨ من نسخة أ .
(٤) وهو جزء من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال : وكانت لى جارية ترعى عنما لى قبيل أحد والجوانية فاطلعت ذات يوم ، فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها ، وأنا رجل من بنى آدم ، آسف كما يأسفون ، لكنى صككتها صكة (أى ضربتها بيمى مسبوطة) فأتيت رسول الله (ص) فعظم ذلك عني ، قلت : يا رسول الله ، أفلا أعتقها قال : ائتنى بها ، فأتيتها بها ، فقال لها : أين الله ، قالت فى السماء ، قال : من أنا ، قالت : أنت رسول الله . قال : أعتقها فإنها مؤمنة . (رواه مسلم فى صحيحه : ٣٨٢/١ ، كتاب المساجد .)
(٥) هذا من المبادئ التى تفرد بها الحنفية ، كما فى عدم جواز تخصيص العام بالقياس وبخبر الواحد ابتداء .

وإنما قيدنا بكون الرقبة مملوكة باقتضاء النص ، لأن التحرير لا يتصور بدون الملك . والثابت اقتضاء كالثابت نصنا .^(١)

ولهذا ، أى لأجل أن تقييد المطلق نسخ لا نقيد الطواف المطلق الثابت بقوله تعالى (وليطوفوا)^(٢) بالطهارة بخبر الواحد ، وهو قوله عليه السلام : " الطواف بالبيت صلاة ."^(٣)

وكذا لا نقيد القراءة المطلقة الثابتة بقوله تعالى (فاقرءوا ما تيسر من القرآن)^(٤) بالفاتحة بخبر الواحد ، وهو قوله عليه السلام : " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ."^(٥)

وكذا لا نقيد الصلاة المطلقة بتعديل الأركان بخبر الأعرابي وهو قوله عليه السلام " قم فصل فإنك لم تصل ."^(٦) لئلا يلزم تقييد المطلق منه ، أى من الكتاب بخبر الواحد ، وهو نسخ ، فلا يجوز بخبر الواحد .^(٧)

قوله " ولا يلزم تقييد جواز المسح بالربع " هذا جواب عن سؤال مقدر .
تفريده أن يقال : قد فهدتم جواز مسح ربع الرأس المطلق الثابت بقوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم)^(٨) بمقدار الربع الثابت بخبر الواحد ، وهو أنه عليه السلام مسح على ناصيته .^(٩)

(١) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن تقييد المطلق نسخ عندكم وقد قيدتم الرقبة بالملك بالرأى من غير نص يوجب حتى لم يجز إعتاق رقبة غير مملوكة .

كذا في كشف الأسرار : ٢٦/٢ . ثم ذكر الجواب الذي ذكره الشبلي .
(٢) الحجج : ٢٩ . وتعام الآية : ثم ليقتضوا تغشهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق .

(٣) تقدم تخريجه ص : ٣٩٨ من هذا البحث ، كما تقدم تحقيق المسألة في نفس الصفحة .

(٤) الزمل : ٢٠ .

(٥) تقدم تخريجه ص : ٣٩٨ .

(٦) تقدم تخريجه ص : ٣٩٨ .

(٧) تقدم تحقيق هذه المسألة ص : ٥٥٦ من هذا البحث .

(٨) سورة المائدة : ٦ .

(٩) وهو من حديث ابن المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصرته وعلى العمامة وعلى الخفين .

أخرجه مسلم في باب المسح على الناصية والعمامة .
(صحيح : ٢٣١/١)

وقد قيدتسم رخصة الضارب في الأرض ، أي رخصة السافر المطلقة الثابتة بقوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض) ^(١) بمدة السفر وهي ثلاثة أيام ولياليها بخير الواحد وهو قوله عليه السلام : " مسح المقيم يوما وليلة والسافر ثلاثة أيام ولياليها " ^(٢) مع أن الكتاب مطلق فيهما ، أي في السح والخصة ، حيث لم يقيد فيه بالربيع ولا بمدة السفر .

تقرير الجواب أن الكتاب وهو قوله تعالى (واسحوا برؤوسكم) ^(٣) وقوله (وإذا ضربتم في الأرض) ^(٤) مجمل ^(٥) في مقدارهما ، أي : في مقدار السح ومقدار مدة السفر لا مطلق .

(١) النساء : ١٠٤

(٢) أخرجه سلم في صحيحه . (١٧٥/٢) بشرح النووي (

(٣) المائدة : ٦

(٤) النساء : ١٠٤

(٥) من القائلين بأن قوله تعالى : واسحوا برؤوسكم " مجمل صاحب الهداية (١٠/١)

وانظر : التحرير مع التيسير : (١٦٨/١) ، سلم الثبوت : ٢٧/٢ وانظر فيهما المناقشة حول هذه السألة .
وخالفهم الجمهور في ذلك . وهم قالوا إن الآية ليست بمجمل .

وهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب :
أولا : أن الآية ظاهرة في كل الرأس ، فالمطلوب مسح جميع الرأس .
والى ذلك ذهب مالك ورواية عن أحمد .
انظر وجه استدلالهم بهذه الآية وأدلة أخرى لهم في :
بداية المجتهد : ١١/١ وما بعدها ، المغنى لابن قدامة :
٩٣/١ ، شرح العضد : ١٥٩/٢ ، إرشاد الفحول : ١٧٠ ، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل : ١٤/١ .

ثانيا : أن الآية ظاهرة في البعض غير معين . فالمطلوب مسح أي جزء كان من الرأس على وجه الإطلاق .
وهذا مذهب الشافعية .

انظر أدلتهم في : الإحكام للآمدي : ١٤/٣ ، شرح المحلى على جمع الجوامع : ٥٩/٢ ، إرشاد الفحول ص : ١٧٠ ، نهاية السؤل : ١٤٧/٢ .

والمجمل منه ، أى من الكتاب يجوز بيانه بخبر الواحد بالإجماع ^(١) ، فلا يلزم المحذور .
وبيان كون آية المسح وآية ^(٢) الرخصة مجتمعة عرف فى موضعه .
قوله : " ولهذا " أى لأجل أن بيان المجمل من الكتاب بخبر الواحد جائز قلنا :
لو أرى الزكاة الى صنف من الأصناف المذكورة فى قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء
والمساكين ... الآية) ^(٣) يجوز ^(٤) ، خلافا للشافعي ^(٥) ، لأن الكتاب مجمل
فى حق الأداة إلى الكل والبعض .

ثالثا : بعض الحنفية كالكمال ابن الهمام والسرخسي وافقا للشافعية
على أن الآية ظاهرة فى مسح بعض الرأس . وإنما اختلفوا فى إطلاق
المسح وتعيينه . وإلى إطلاقه ذهب الشافعية كما تقدم . وإلى
التعيين ذهب بعض الحنفية . فالمطلوب عندهم البعض ، فقد عينه
قدر الآكة وهي غالبا ربع الرأس .

انظر : التحرير مع التيسير : (١٦٨ / ١ - ١٦٩)
وقال صاحب التيسير : " فلا إجمال حينئذ ولا إطلاق " .

أقول :

(١)

لم نجد فى ذلك خلافا بين العلماء .
والحنفية إنما اشترطوا أن يكون البيان من المجمل .
(انظر أصول السرخسي : (١٦٨ / ١) .
ولم يشترطوا - فيما قرأت من كتبهم - أن يكون متواترا أو مشهورا ،
كما اشترطوا ذلك فى تخصيص العام وتقييد المطلق .

وأما الشافعية فقد قال الزركشى فى البحر المحيط (١٧٢ / ٢ مخطوط)
: " اتفق العلماء على أن بيان المجمل يقع بقول النبي صلى الله عليه وسلم " .
وهذا واضح ، لأن عند الشافعية يجوز بيان المجمل بالاجتهاد
والرأى إلا فى بعض موارد الإجمال الذى هو الإجمال عند الحنفية ،
فيجب أن يكون من المجمل .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٢ من ف .

(٣) التوبة : ٦٠

(٤) انظر الهداية : ٢٠٥ / ٢ حيث قال : " وله أن يقتصر

على صنف واحد " .

(٥) انظر الأم : ٨٠ / ٢

وقوله عليه السلام في خبر معاذ ^(١) لما بعثه إلى اليمن : " خذها من أغنيائهم
وردها في فقرائهم . " ^(٢) بيان أنه يجوز أدائه إلى البعض ، لأنه عليه السلام
اقتصر على ذكر الفقراء . فلولم يجز الاقتصار على البعض لقال : وردها إلى
فقرائهم و ساكنيهم وعالميهم وأبناء سبيلهم إلى آخر الأصناف .

(١) وهو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائد بن عدي بن كعب بن عمرو ،
الأنصاري الخزرجي ، ويكنى بأبي عبد الرحمن .
صحابي جليل ، أسلم وهو شاب . وشهد بيعة العقبة الثانية مع
الأنصار . وشهد المشاهد كلها مع رسول الله (ص)
وقد بعثه الرسول (ص) في السنة العاشرة قاضيا ومرشدا لأهل اليمن .
(الفتح المبين : ٦١ / ٢)

(٢) تقدم تخريجه ص : ٦٥١
وانظر هذا الحديث في الأم : ٧١ / ٢ .

[المشترك]

قال رحمه الله :

((والمشارك ما اشترك فيه معان أو أسام ، لا على سبيل الانتظام ، لا يراد به إلا واحد من الجملة . كالشريكين يتهايان في العين المشتركة . مثل العين والقرء والصريم . وحكمه التوقف ، بشرط التأمل ، لينظر المراد . كمن أقرب فصب شي * يوقف بالتأمل في لفظ الفصب أنه مال ، لكن لا يعرف به قدره وجنسه ، فيرجع إلى بيانه .))^(١)

أقول :

لما فرغ^(٢) من بيان العام شرع في بيان المشترك فقال : " المشترك " أي المشترك فيه ، لأن المفهومات مشتركة . واللفظ مشترك فيه " ما اشترك " أي : لفظ يشترك فيه معان أو أسام .^(٣) أراد بهذا الجمع الاثنين فصاعدا ، لأنه لا يشترط للاشتراك ثلاث معان أو ثلاث أسام ، كما يوهم ظاهر لفظ الجمع . فلا بد من قيد آخر ، وهو الوضع الأول^(٤) احترازا عن المنقول عنه ، والمنقول إليه .^(٥) لا على سبيل الانتظام ، احترازا عن العام .

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٢) انظر في تعريف المشترك عند الحنفية : أصول البزوى : ٣٧/١ ، المنار :

بشرح فتح الفقار : ١٠٩/١ ، سلم الثبوت مع فواتح الرحموت : ١٩٨/١ .

وقد عرفه المحلى بأنه : " اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي .

(شرح المحلى على جمع الجوامع : ٢٩٢/١)

وبهذا المعنى قال ابن الحاجب في مختصره (١٢٦/١) حيث قال :

... إن كان - أي المفرد - حقيقة للمتعدد فمشارك .

وانظر أيضا في تعريفه : إرشاد الفحول ص : ١٩ ، المختصر لابن اللحام

ص : ٤٠ ، نهاية السؤل : ٢٢٤/١ ، تنقيح الفصول ص : ٢٩ .

(٣) بهذا قيد به الشوكاني في تعريفه في إرشاد الفحول (ص : ١٩)

(٤) المراد بالمنقول عنه والمنقول إليه ما ذكره الشيخ البدخشي في مناهج

العقول حيث قال : " وإن نقل لعلاقة واشتهر ، أي غلب استعماله

في الثاني سمي اللفظ بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه وإلى المعنى

الثاني منقولاً إليه . ويسمى منقولاً شرعياً إن كان الناقل الشرع كالصلاة ،

وعرفياً إن كان العرف العام كالداية واصطلاحياً إن كان الخاص كالرفع للنحاة .

(مناهج العقول : ١٨٨/١ - ١٨٩)

ثم المراد من المعانى إن كانت المفهومات، أعم من أن تكون عينا أو معنى .

فالمراد من الأسماءى الألفاظ الدالة عليها . (١)

وإن كان المراد منها المعانى التى فى مقابلة الأعيان ، وهى التى لا قيام لها بذاتها بل هى قائمة بغيرها كالعلم والجهل ، وهو الظاهر ، فالمراد من الأسماءى السميات ، أى : الأعيان . (٢)

كما لوسميت جماعة بزيد ، فإنه حينئذ مشترك بين السميات . وإنما ذكر القسمين ليتناول الحد المشترك بين المعانى (٣) والسميات . وهو تقسيم للمحدود دون الحد . فلا يكون محلا بالتعريف . والمراد بقوله : " المشترك " الاصطلاحى ، وبقوله " ما اشترك " اللغوى ، فلا دور .

وقوله : " لا يراد به إلا واحد من الجملة " ليس من تمام الحد . بل هو تأكيد لقوله " لأعلى سبيل الانتظام " وبيان حكم المشترك . فإن مذهبنا (٤) ومذهب بعض المحققين من الشافعية (٥) وجميع أهل اللغة (٦) أنه لا يراد جميع معانى المشترك دفعة واحدة ، بل يراد كسل واحد منها على سبيل البدل بحسب القرائن .

(١) انظر كشف الأسرار : ٣٨/٢ وقال : " قال شمس الأئمة الكردى : إن لفظ المعين إن كان موضوعا بأزاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهو نظير اشتراك الأسماء ، وإن كان موضوعا بأزاء مفهومات هذه الألفاظ فهو نظير اشتراك المعانى " .

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) نظير المشترك فى المعانى الإخفاء للاظهار والسر ، والنهل للسرى والعطش .
(كذا فى المصدر نفسه)

(٤) انظر المصدر نفسه ، التوضيح : ٦٦/١ ، سلم الثبوت : ٢٠١/١ ، ونسب فيه هذا الكلام إلى أبى حنيفة .

(٥) منهم الفخر الرازى . (انظر المحصول : ١/١ ق/١ (٣٧١))

(٦) انظر رواية عنهم فى كشف الأسرار : ٤٠/٢

وعند الشافعي رحمه الله (١) وجماعة من المعتزلة (٢) وأبى بكر
الباقلاني (٣) يجوز أن يراد بالمشارك كل واحد من معانيه بطريق الحقيقة
إذا صح الجمع . كاستعمال العين في الباصرة والشمس . بخلاف ما لو امتنع ،
كاستعمال " افعل " في الأمر والتهديد .
ولما لم يذكر الصنف الدلائل من الطرفين أعرضنا عن ذكرها . (٤)

(١) انظر رواية عنه في : نهاية السؤل : ٢٣٤/١ ، الإحكام للآمدي : ٢/

٢٤٢ ، جمع الجوامع بشرح المحلي : ٢٩٥/١ ، إرشاد الفحول ص : ٢٠ .

(٢) منهم أبو علي الجبائي كما روى عنه البيضاوي في المنهاج (٢٣١/١)
بشرح نهاية السؤل .

(٣) وهو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري
المالكي الفقيه المتكلم الأصولي . كان فقيها بارعا ومحدثا حجة ومتكلم
على مذهب أهل السنة وطريقة الأشعرى انتهت إليه رئاسة المالكيين بالعراق
في عصره . توفي سنة ٤٠٣ هـ . (الفتح المبين : ٢٢١/١)

انظر رواية عنه في المنهاج للبيضاوي بشرح النووي : ٢٣١/١ . وإرشاد
الفحول ص : ٢٠ وقال الشوكاني : وبه قال الجمهور وكثير من أئمة أهل
البيت .

ويجب أن نذكر هنا أن هذا الخلاف إنما هو في اللفظ الواحد من متكلم
واحد في وقت واحد إذا كان مشتركا بين معنيين .

انظر الإحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ .

(٤) ومن أدلة المنعين لذلك ما قاله صاحب السلم وفواتح الرحموت
(٢٠٢/١) : " إن المتبادر إرادة أحدهما معينا ، ويشهد به الاستعمال
الصحيح الشائع ، فإنه إذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى
ما يعرف أنه أيهما المراد . ومنعه مكابرة يشهد الاستقراء بها .
فهو ، أي قصد أحدهما - شرط استعماله لصفة وإلا لما تبادر .
فالحكم بظهوره في الكل تحكم ، باطل ، بل لا يصح الاستعمال
فيهما . "

ومن أدلة المجوزين لذلك وقوعه في القرآن ، وهو قوله تعالى :
(إن الله و ملائكته يصلون على النبي . . . الآية) الأحزاب : ٥٦ .
قال البيضاوي : الصلاة من الله مغفرة ، ومن غيره استغفار . . .
يقول الأسنوي : فإن المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى
الله تعالى وكذلك إلى الملائكة بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى ،
والاستغفار للملائكة . "

(المنهاج . بشرح نهاية السؤل : ٢٣٢/١ - ٢٣٥)

وقوله : " كالشريكين في العين المشتركة " تمثيل ذكره للتوضيح .
 لا أنه دليل . فانه شبه اللفظ المشترك (فيه) ^(١) بالكسوة
 الواحدة مثلا (باللفظ) ^(٢) والمعنيين بالشريكين .
 فكما أنه لا يمكن أن ينتفع بالعين الواحدة المشتركة شخصان معا
 في زمان واحد فانه محال أن يكفى بالكسوة الواحدة شخصان
 كل واحد منهما بكما لها في زمان واحد بالتهايؤ . والناوية ، فكذا -
 لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد إلا أحد مفوماته . ^(٣) مثل العين
 فإنه مشترك بين الباصرة واليبوع والذهب والمال النقد والجاسوس
 والمطر الذي لا ينقطع وولد البقر الوحشي وخيار الشئ ونفسه
 وغير ذلك .

والقرء فإنه مشترك بين الحيض والظهر ^(٤) ، والصريم فإنه مشترك
 بين الليل والنهار . ^(٥)

قوله : " وحكمه ^(٦) " أي حكم المشترك التوقف فيه من غير اعتقاد حكم
 حتى يقوم دليل الترجيح . إذ الاشتراك ينهى عن المساوات ، لكن اللفظ
 موضوعا لكل واحد من معانيه ولا عموم له . فيكون الثابت واحدا من مفوماته
 وغير معين . فحتاج إلى مرجح ، لاستحالة الترجيح بدونه . فيجب التوقف
 إلى قيام الدليل .

(١) في أ : " فيها " والمثبت من ب و ف .

(٢) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٣) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار : ٤١/٢

(٤) قال أبو عبيد : القرء يصلح للحيض والظهر . . . الأقرء :
 الحيض ، والأقرء الأظهار . وقد قرأت المرأة في الأمرين
 جميعا .

(لسان العرب مادة قرأ)

وانظر الجامع لأحكام القرآن : ١١٣/٣ .

(٥) قال في لسان العرب (٢٣٦/١٢) : " والصريم الصبح ، لانقطاعه
 عن الليل ، والصريم الليل لانقطاعه عن النهار . . . وقيل
 الليل والنهار الأصرمان ، لأن كل واحد منهما ينصرم عن
 صاحبه . والصريم الليل والصريم النهار ، ينصرم الليل من
 النهار والنهار من الليل . "

(٦) انظر حكم المشترك في أصول البزدوى : ٣٣/٢

ولكن يشترط التأمل . يعنى لا يقعد عن الطلب كما فى التشابه^(١).
ولا يحتاج إلى بيان المجمال كما هو حكم المجمال^(٢).
إذا أمكن إدراك أحد معانيه بالتأمل عليه بالقرائن فيجب عليه
التأمل ، ليظهر المراد . فإن ظهور المراد فيه مرجو بالتأمل
والنظر ، كمن أقرب شيء ^{يُوقَفُ} بالتأمل فى لفظ الفصـب أنه
مال ، إذ الفصـب لا يتصور إلا فى مال يجرى فيه التانسع والضنة
تعميلاً على العادة ، لكن لا يعرف به ، أى بالتأمل قدره ولا جنسه ،
لأنه مجمل فى ذلك ، فيرجع فيه إلى بيانه ، إذ الإجمال من جهته .

(١) التشابه عند الحنفية هو ما انقطع رجاء معرفة المراد منه
لمن اشتبه فيه عليه .

انظر أصول السرخسى : ١ / ١٦٩ .
وحكمه اعتقاد الحقيقة والتسليم بترك الطلب .
انظر المصدر نفسه .

(٢) يوضح ذلك أن بين المشترك والمجمال عند الحنفية عموم
وخصوص .
فالمشترك أعم من المجمال من ناحية وأخص منه من ناحية
أخرى .

وليس كل مشترك مجملًا وليس كل مجمل مشتركًا .
فالمشترك قسمان : الأول ما يمكن ترجيح أحد معانيه على الآخر
بالتأمل ، وهذا ليس من قبيل المجمال عندهم .
والقسم الثانى ما انسَدَّ باب الترجيح فيه لفظة إلا ببيان من
التكليم نفسه . وهذا هو القسم الذى سبى أقسام
المجمال عندهم .

انظر هذه المسألة بالتفصيل فى كشف الأسرار :

وفى هذا التمثيل (نظر) (١) ، فإن لفظة الشيء عام معنوى
على اختيار فخر الاسلام وعام لفظى على اختيار القاضى أبى
زيد (٢) ، لا مشترك (٣) .
اللهم الا اذا اختار المصنف قول بعض المتكلمين بأنه مشترك (٤) .
فحينئذ يستقيم التمثيل به . وفيه بعد على ما عرف فى موضعه .

xxxxxx

-
- (١) ساقط من ف و الثبت من أ و ب .
(٢) تقدمت ترجمته من : ١١١
(٣) انظر هذا الخلاف فى كشف الأسرار : ٣٥/٢ .
أقول : والمذكور فى تقويم الأدلة للدبوسى خلاف ما نسبته
الشبلى إليه ، وهذا نصه : " ألفاظ العموم أربعة أنواع :
لفظ الجماعة معنوى وصيغة ، كقولنا : رجال ونساء .
ومسلمون ، ولفظ الجماعة معنسى لا صيغة كالإنس
والجن والشيء "
(مخطوط تقويم الأدلة ، اللوحة رقم ٥٨)
(٤) انظر رواية عنهم فى كشف الأسرار : ٣٥/٢

[المؤول .]

قال رحمه الله :

((و المؤول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بفالسب الرأى . كذا كـ
البائن وأخواته حالة مذاكرة الطلاق ^(١) ، يوقف بها على إرادة الطلاق .
فصار مؤولا .

فلو قال : أردت البينونة الحسية لم يصدق .
ولا يقال هذا عمل بالمؤول ، وتصديقه عمل بالمفسر ، فكان أولى ،
لأن العمل بالمؤول واجب . فلا يقبل تفسيره بعد الحكم بوقوع الطلاق
حتى لو خلا عن هذه القرينة قبل تفسيره . ^(٢) ((

أقول :

لما فرغ من مباحث المشترك شرع فى مباحث المؤول ، وهو مأخوذ من آل يؤول ،
إذا رجع . وأولته إذا رجعت وصرفته ^(٣) ، لأنك متى تأملت فى اللفظ
وصرفته عما يحتمله من المعانى إلى معنى معين فقد أولته . وصار ذلك
عاقبة احتمال اللفظ إياه بواسطة الرأى .

قال الله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله) ^(٤) أى عاقبة أمر الكتاب
وما يؤول إليه من ظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد .
وهو فى الاصطلاح عبارة عما ترجح من المشترك بعض وجوهه بفالسب الرأى ^(٥) .

(١) آخر اللوحة رقم ١٤٥ من نسخة ب .

(٢) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٣) قال صاحب تاج العروس (٢ / ٢١٤) وما بعدها : " آل إليه يؤول أولا

وما لا : رجع وأوله إليه تأويلا : رجعه "

وانظر : معجم متن اللفظة (١ / ٢٢٤)

(٤) سورة الأعراف : ٥٢

(٥) بهذا عرفه صاحب المنار (المنار بشرح فتح الغفار : ١ / ١١١)

وسيشير الشارح إلى أن هناك التأويل بمعناه العام .
والمشهور عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة أن التأويل
يطلق على " صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به
لا اعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه
الظاهر " .

بهذا عرفه ابن قدامة المقدسى فى روضة الناظر (ص : ٩٢)

وهناك تعاريف أخرى متقاربة المعنى عند الجمهور .

فقوله " ما ترجح بعض وجوهه من المشترك بمنزلة الجنس ، قد دخل فيه المفسر .
فاحتراز عنه بقوله " بغالب الرأي " ، فإن المشترك إذا ترجح بعض وجوهه
بدليل قطعي يسمى مفسرا لا مؤولا .

قيل : تقييد حد المؤول بقوله " من المشترك " وبقوله " بغالب الرأي " .
ليس بصحيح ، لأنهما ليسا بلازمين للمؤول ، فيخلان بالعكس ، لوجود
المؤول بدونهما . فان الخفى والمشكل والمجمل ^(٢) إذا لحقها ^(٣) البيان
بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولا لا مفسرا مع فوات القيدين .
فيل في جوابه : المراد من قوله " من المشترك " اللغوي ، وهو ما فيه
نوع خفاء . فيتناول المشترك وغيره من الخفى والمشكل والمجمل .
والمراد بقوله " بغالب الرأي " ما يوجب الظن أعم من أن يكون رأيا
أو خبر واحد . قد دخل فيه جميع أنواع المؤول .

وهذا الجواب وإن كان رافعا للسؤال لكنه خلاف الظاهر ، فإن سياق
الكلام يدل على أن المراد هو المشترك الاصطلاحي الذي سبق ذكره ،
(فإن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأول) . ^(٤)
(وإرادة ما يوجب الظن من قوله " بغالب الرأي) ^(٥) مجاز غير مشهور ،
فيجب الاحتراز عنه في الحدود ، لكونه مغلا بالتعريف .

== انظر : المستقصى : ٣٨٢/١ ، جمع الجوامع بشرح المحلى : ٥٣/٢ ،
مختصر ابن الحاجب بشرح العضد : ١٦٨/٢ .

يوضح ذلك أن ننظر في دلالة اللفظ إذا كانت تحتل احتماليين
أو أكثر ، فإذا كان واحد منهما أرجح من الآخر . فبالنسبة للاحتمال
الأرجح يسمى ظاهرا . وبالنسبة للمرجوح إذا عضده دليل يقلب
الظن عليه فيسمى مؤولا .

ومثال ذلك " رأيت أسدا " فدلالته على السبع المفترس من قبيل الظاهر ،
مع احتمال معنى مرجوح ، وهو أن يراد به الرجل الشجاع . فإذا حصل
هذا الكلام على هذا المعنى المرجوح بدليل يعضده فهو من قبيل المؤول .

(١) سيأتي بحث المفسر في موضعه إن شاء الله تعالى .

(٢) سيأتي بحث الخفى والمشكل والمجمل في موضعه إن شاء الله تعالى .

(٣) آخر اللوحة رقم ٨٣ من نسخة ف

(٤) هذه الزيادة من نسخة ف

(٥) عبارة أ وب : " فان قوله بغالب الرأي " والمثبت من نسخة ف .

فالأولى أن يراد بالمشترك هو الاصطلاحى ، ولا يخل بالعكس ، لأنه أراد أن يذكر المؤول الذى هو من أقسام الصيغة دون سائر أقسام المؤول ، لأنه فى معرض بيان أقسام النظم صيغة ولفظة (١) . وسائر أقسام المؤول ليس من هذا القبيل ، فلا يرد عليه النقض . وانضمام التأويل بفالسبب الرأى مع صيغة المشترك لا يخرج المؤول من هذا القسم ، لأن المراد يظهر فيه بالتأمل فى نفس الصيغة ، بخلاف تأويل الخفى والمشكل ، فإن المراد فيهما (٢) يظهر بالنظر إلى السياق أو السياق أو الاستدلال من غير الصيغة ، وفى المجل يظهر المراد من قبل المجل دون الصيغة . (٣)

قوله " كذا البائن إلى آخره " تشير للمؤول . فإن البينونة مشتركة بين الحسية (٤) والبينونة عن وصلة النكاح (٥) فتتميز أحدهما عن الأخرى ببيان الزوج مفسر ، وإرادة البينونة عن وصلة النكاح حال مذاكرة الطلاق بدلالة الحال مؤول ، فيقع به الطلاق فى القضاء (٦) .

-
- (١) انظر : فتح القصار : (١/١١١)
 (٢) آخر اللوحة رقم ١٣٠ من نسخة أ .
 (٣) سيأتى بيان هذا كله فى موضعه إن شاء الله .
 (٤) منه : أبان الشىء : قطعه تباين الشريكمان : انفصلا . وبان بينا وبينونا وبينونة : انقطع .
 (انظر معجم تن اللفظة : (١/٢٧٨))
 (٥) انظر : المصدر نفسه ، ولسان العرب : ٦٤/١٣ .
 (٦) قال فى الهداية (٣/٣٩٩ وما بعدها) : " وبقيّة الكايات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة ، وإن نوى ثلاثا كانت ثلاثا ، وإن نوى اثنين كانت واحدة .
 وهذا مثل قوله " أنت بائن وبتة وبتلة وحرام . . . ثم قال : إلا أن يكون فى حال مذكورة الطلاق فيقع بها الطلاق فى القضاء ، ولا يقع فيهما بينه وبين الله تعالى ، إلا أن ينويه " .

فلو قال : أردت به البينونة الحسية لم يصدق القاضى ، لأنه متهم فيه ،
لكونه تخفيفا فى حقه . ولا يقع الطلاق فيما بينه وبين الله بدون النية .

لا يقال : هذا ، أى وقوع الطلاق حال المذاكرة بدلالة الحال بدون النية
عمل بالمؤول ، وتصديق الزوج فيما قال : أردت به البينونة الحسية واعمال
نيتته عمل بالمفسر^{والعمل بالمفسر} أولى من العمل بالمؤول ، لأننا نقول : العمل
بالمؤول واجب فى هذه الحالة ، فيحكم بوقوع الطلاق ، فلا يقبل تفسير
الزوج بعد الحكم بالوقوع ، لكونه متهما كما ذكرنا ، حتى لو خلا
المفسر عن هذه القرينة وهو غير حال المذاكرة قيل تفسير الزوج ،
لكونه مفسرا ، ولا معارض له ، فوجد المقتضى سالما عن المعارض ،
فوجب قبوله .

بخلاف المفسر حالة المذاكرة ، فإنه قد عارضته شبهة الاتهام ،
فسقط تفسيره ، فبقى المؤول سالما^(١) عن معارضة المفسر ،
فعمل به .^(٢)

xxxxxxxx

(١) آخر اللوحة رقم ١٤٦ من نسخة ب .

(٢) أقول :

ولم يذكر الشلبى حكم المؤول كما تعرض به الأصوليون من الأحناف .
فقال صاحب المنار فى حكمه : وحكمه العمل به على احتمال
الغلط .

قال ابن نجيم : لأنه إن ثبت بالرأى فهو لا حظ له فى إصابة
الحق قطعا ، وإن ثبت بخبر الواحد فهو ظنى .

(فتح المغار : ١/١١١)

وانظر : أصول السرخسى : ١/١٦٣ ، أصول البزدوى : ٢/٣٣ .

قال رحمه الله :))

باب وجوه البيان .

وهي أربعة :

الظاهر ، وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة .

والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم ، نحو قوله تعالى

(فانكحوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع)^(١) ظاهر في الإطلاق ،

نص في بيان العدد ، إن البداية بالعدد وساس الحاجة إلى بيانه

دليل أن السوق لأجله .

وكذا قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربوا)^(٢) ظاهر في التحليل

والتحريم ، نص في التفرقة (بين البيع والربا)^(٣) ، لأنه ورد ردا للقول

بأنه مثل الربوا .

والمفسر ما ازداد وضوحا على النص بحيث لا يبقى فيه احتمال التخصيص

والتأويل ، نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون)^(٤)

لانسداد باب التخصيص وتأويل الفرق بذكر الكل (والجمع)^(٥) .

والمحكم ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير ، كقوله تعالى (إن الله

بكل شيء عليم)^(٦)

وإنما يثبت التفاوت في موجب هذه الأسماء عند التعارض .

فأما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا . ((^(٧)

أقول :

لما فرغ من بيان أقسام (القسم) الأول الذي فس وجوه النظم صيغة

ولغة شرع في بيان أقسام القسم الثاني الذي في وجوه البيان بذلك

النظم .^(٨) أي كيف يظهر المعنى بالنظم جليا أو خفيا . والجلي مع -

(١) النساء : ٣ (٢) البقرة : ٢٧٥

(٣) في ج : " بينهما " والمثبت من أ وب . (٤) الحجر : ٣٠

(٥) في أ : " الجميع " والمثبت من ب وج . (٦) البقرة : ٢٣١

(٧) هذا المتن من أ وب وج .

(٨) انظر : أصول السخسي : ١٦٣/١ ، فتح الفقار : ١١٢/١ ، التوضيح : ١٢٤/١ ،

كشف الأسرار : ٢٦/١ - ٢٧ و ٤٦ وما بعدها .

السوق أو بدونه ، والذي مع السوق محتمل للتخصيص والتأويل (أو) ^(١) انسداد بابها .
والذي انسداد فيه بابها محتمل للنسخ أولا .
والخفى يأتي (في) ^(٢) أقسامه . ^(٣)

[الظاهر]

فهذه هي أربعة :
وهو ما ظهر المراد به للسامع بنفس الصيغة . (٤)
وهو تعريف الاصطلاح باللفظ ، فلا دور .
وهو ما أخذ من الظهور ، وهو الوضوح والانكشاف .
واحتراز بقوله " بنفس الصيغة " عن النص ، فإن الظهور فيه بمعنى في المتكلم ،
لا بنفس الصيغة .

- (١) في أوب : " و " والمثبت من ف .
- (٢) ساقط من ف والمثبت من أوب .
- (٣) يوضح ذلك أن الحنفية قسموا درجات الوضوح في الألفاظ على أربع درجات : وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم .
وتقابلها أربع درجات الخفاء وهي : الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه .
وسياتى كل ذلك في الشرح إن شاء الله تعالى .
- وأما الشافعية فقد سلكوا سلكا آخر في تقسيم مراتب الوضوح والابهام في الألفاظ :
فوضوح العبارة عند الشافعية يسير في درجتين : وهما النص والظاهر .
وفي مقابل الظاهر المؤول .
وأما المبهم فهو المجمل .
وواقع أن طريقة الشافعية في هذا التقسيم هي طريقة الأصوليين غير الحنفية ، فهي طريقة الجمهور .
- راجع : المستقصى : ٣٨٤/١ ، روضة الناظر ص : ٩١ ،
جمع الجوامع بشرح المحلى : ٢٣٦/١ و ٥٢/٢ - ٥٨ .
وشرح المضد على ابن الحاجب : ١٦٨/٢ .
- (٤) بلفظ قريب من هذا عرفه البزدوى حيث قال إنه :
كل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته .
أصول البزدوى : ٤٦/١ .
وراجع في تعريف الظاهر عند الحنفية : أصول السرخسي :
١٦٤/١ ، منار الأنوار بشرح فتح الغفار :
١١٢/١ ، والتحريـر مـع التيسـير :
١٣٦/١ وما بعدها .

[النص .]

والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم . (١)

(١) بهذا عرفه البزدوى بزيادة * لا في نفس الصيغة *

(أصول البزدوى : ٤٦/١)

وراجع في تعريف النص : أصول السرخسى : ١٦٤/١ ، التحرير : ١٣٦/١ وما بعدها . سلم الثبوت : ١٩/٢ .

هنا

ثم نذكر الظاهر عند الشافعية لتقارن بينه وبين الظاهر والنص عند الحنفية .

أما الظاهر عند الشافعية فقد عرفه الفزالي بأنه : " اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع " .

(المستقصى : ٣٨٥/١)

وراجع في تعريفه : جمع الجوامع : ٥٥/٢ بحاشية البناني ، تنقيح الفصول ص : ٣٧ ، روضة الناظر ص : ٩٢ .

ومن تتابع تعاريف الظاهر عند هؤلاء تبين أن الظاهر عندهم عبارة عن الاحتمال الراجح فى دلالة اللفظ على معناه ويحتمل احتمالا مرجوحا .

فإننا رأينا مذهب الحنفية بهذا الصدد فوجدنا أن حكم الظاهر - كما تعرض به ابن ملك مع النسفى فى منار الأنوار (ص : ٩٩) - وجوب العمل بالذى ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لأنه يحتمل المجاز ، وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين ، إذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ* عن دليل حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر .

وحكم النص وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر ، وذلك التأويل فى حيز المجاز . وهذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا ، كما أن احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية .

بهذا نجد أن النص عندهم يحتمل احتمالا مرجوحا غير أن هذا الاحتمال لا يخرج اللفظ عن كونه قطعيا عند الأكثر .

وعند بعضهم أن هذا الاحتمال يجعل هذا اللفظ ظنيا .

ونحن سواء قلنا أنه قطعي بهذا المعنى أو ظني كما قال بعضهم

نرى أن النص عند الحنفية قسم من الظاهر عند الشافعية . وقد تقدم أن ذكرنا أن الظاهر عند الشافعية عبارة عن الاحتمال الراجح ، ويحتمل احتمالا مرجوحا ، كما هو عند الحنفية .

احترز بقوله " بمعنى في المتكلم " عن الظاهر ، فإن الظهور فيه بنفس الصيغة كما مر .

وهو مأخوذ من قولهم (نصت) ^(١) الدابة إذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته .

ومنه سمي مجلس العروس منصة (بفتح الميم) لزيادة ظهوره ^(٢) على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به .

فكذلك الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسها .

قيل : ليس ازدياد ظهور النص على الظاهر باعتبار أن السوق شرط في النص دون الظاهر .

× بأن
فإن أحدا من المحققين لم يذكر عدم السوق شرط في الظاهر ، بل هو ما ظهر المراد منه ، سواء كان مسوقا أو لم يكن . وإن قال بسبه بعض الشراح فهو ليس بصواب ^(٣) .

== وكذلك الظاهر عند الحنفية من الظاهر عند الشافعية ، فيكون الظاهر عند الشافعية يشمل ما يسمى بالنص والظاهر عند الحنفية ، لأن الاحتمال قائم في كل منهما .

(١) في أ : " نصت " والصحيح ما أثبتناه من ب وف .

(٢) النص لفظة : الظهور . يقال : نص الشيء نصا : ظهر . والنص أيضا بمعنى رفع الشيء ، يقال : نص الحديث : رفعه إلى من حدثه .

ومنه : ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري : أي أرفعه له وأسند .

(انظر : البستان في معجم اللغة : ٢/٢٤٤٧ ، طبع المطبعة الأمريكية بيروت ، عام : ١٩٣٠ م)

(٣) فقد شرط متأخرو الحنفية في الظاهر ألا يكون الكلام مسوقا لمعناه وفي النص أن يكون الكلام مسوقا لمعناه ، حيث قال ابن الهمام : " فتأخرو الحنفية ما ظهر معناه الوضعي بمجرد احتملا ، وإن لم يسبق له ، أي ليس المقصود الأصلي من استعماله ، فهو بهذا الاعتبار : الظاهر ، وباعتبار ظهور ما سبق له مع احتمال التخصيص والتأويل : النص " .

(التحرير : ١/١٣٦ وما بعدها .)

وانظر ذلك أيضا في سلم الثبوت : ١٩/٢ .

وإنما ازداد النص عليه بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقريضة قطعيفة تنضم إليه سباقا أو سياقاً ، يدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق . (١) كقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم) (٢) أى : حل (لكم من النساء) (٣) ، لأن منهن المحرمات فى آية التحريم . وقيل : " ما " دون " من " ذهاباً إلى الصفة .

ولأن الإناث تجرمن مجرى غير العقلاء - مثنى وثلاث ورباع ، أى : انكحوا الطيبات لكم هذا العدد دون ما عداه .

فإن هذه الآية ظاهرة فى الإطلاق ، أى فى إباحة النكاح ، لأنه فهم بمجرد سماع الصيغة باعتبار أن أدنى درجات الأمر الإباحة .

وفى لفظ الإطلاق الذى هو إزالة الحرمة إشارة إلى أن الأصل فى النكاح الحظر ، لأن النكاح رق ، والمنكوحة مصبة للماء المهيمن ومستفرشة .

وكونها حرة (٤) ومكرمة بتكريم الله تعالى ينافى جميع ذلك ، إلا أنه أيسر للضرورة ، وهو بقاء العالم بالتناسل إلى يوم القيامة (٥) ، إذ بقاء الأشخاص لا يمكن إلى ذلك الوقت إلا بتلاحق أشخاص آخر من نوعهم .

(١) جاء هذا الكلام فى كشف الأسرار : ٤٧/١ .

لقد رد عليه ابن ملك فى شرح المنار (ص: ٩٩) حيث قال : " لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى ، لم يبق محتملاً لتأويل هو فى حيز المجاز لتعين المراد حينئذ . ولا نسلم أنه غفل عنه الكل . فإن فخر الإسلام وصاحب المنتخب قال فى الآية المذكورة (أى قوله تعالى : فانكحوا ما طاب لكم . . الآية) نصر فى بيان العدد ، لأنه سيق الكلام له ، وهذا يقتضى أن يكون عدم السوق شرطاً فى الظاهر ، وإلا لما صح تعليلهما . وإنما لم يذكروا عدم السوق شرطاً فى الظاهر اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص " .

(٢) سورة النساء : ٣

(٣) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٣٠ من نسخة أ .

(٥) انظر هذه المسألة فى :

كشف الأسرار لعبد العزيز البخارى

على أصول البزدوى : ٤٨/١ .

ونصرف في بيان العدد ، لأنه سيق الكلام لأجله بدليلين :
 (١) أحدهما أن الله تعالى بدأ بذكر العدد حيث قال : مثنى وثلاث ورباع .
 ثم بين حكم الواحدة وعلقه بخوف الجور والميل بقوله : (وإن خفتن
 ألا تعدلوا فواحدة) (٢)
 والبداية بذكر الشيء يدل على الاهتمام به ، فعرف أن المقصود هو بيان
 العدد . فيكون نصا فيه .
 والثاني أن الحاجة إلى بيان العدد (٣) أمس ، لأن جواز النكاح (٤)
 عرف بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وبتزويج بناته أو بنصصوص
 آخر قبل نزول هذه الآية ، فيكون على ذلك حمل الكلام على الإعادة .
 لكن العدد لم يكن معلوما ، فبين بهذه الآية ، فيكون حملا للكلام على
 الإفادة على أن الأمر إذا ورد مقيدا بشيء ، فالمقصود إثبات هذا القيد ،
 نحو : بيعوا سوا بسوا . (٥) المقصود منه وجوب المساواة
 لا نفس البيع .
 فذلك (هنا) (٦) المقصود العدد لا نفس النكاح .
 وكذلك قوله تعالى (وأحل البيع وحرم الربوا) (٧) ظاهر في تحليل
 البيع وتحريم الربا حيث يفهمان بمجرد سماع الصيغة من غير انضمام قرينة .
 نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لأنه سيق الكلام لأجله . فإن الكفار
 كانوا يدعون العائلة بينهما كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله (ذلك بأنهم
 قالوا إنما البيع مثل الربوا) (٨) فرد الله تعالى عليهم (هذه العقالة) (٩)
 بقوله (وأحل الله البيع وحرم الربوا) (١٠) ، يعني : الحل والحرة ضدان ،
 فأنى يتماثلان ، فيكون نصا في التفرقة بينهما . (١١)

-
- (١) النساء : ٣ ، وانظر أصول السرخسي : ١٦٤ / ١
 (٢) نفس الآية . (٣) آخر اللوحة رقم ١٤٧ من نسخة بد
 (٤) آخر اللوحة رقم ٨٥ من ف .
 (٥) انظر تخريج هذا الحديث ص : ٦٠٠ هامش رقم ٥
 وانظر هذا الاستدلال في التلويح : ١٢٥ / ١
 (٦) ساقط من أ وب والمثبت من ف .
 (٧) البقرة : ٢٧٥ . (٨) نفس السورة والآية .
 (٩) في ف : القول * والمثبت من أ وب .
 (١٠) البقرة : ٢٧٥ .
 ===

[المفسر]

قوله : " وأما المفسر فما ازداد وضوحا " أى كلام ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما ، ولا احتمال التأويل ان كان خاصا . ^(١) وفيه إشارة الى أن النص يحتملها .
مثاله قوله تعالى " فسجد الملائكة كلهم أجمعون " ^(٢)
فان قوله تعالى " فسجد الملائكة " ظاهره فى سجود جميع الملائكة ، لأن الملائكة اسم ظاهر عام ، لكنه يحتمل التخصيص ، كما فى قوله تعالى (واذ قالت الملائكة يا مريم ^(٣) ذكر الجمع وأريد به جبريل .

== (١١) انظر هذه المسألة فى : التلويح : ١٢٥/١ ، أصول السرخسى : ١٦٤/١ ، أصول البزدوى : ٤٢/١ .

(١) تقدم فى المتن تعريف المفسر عند الخبازى .
وقال صاحب السلم (١٩/٢) " ويقال - أن المفسر - أيضا لكل مبين بقطعى ، و المبين بظنى مؤول " .
وانظر فى تفسير المفسر : أصول البزدوى : ٤٩/١ ، أصول السرخسى : ١٦٥/١ ، سلم الثبوت : ١٩/٢ ، التوضيح : ١٢٥/١ .
قلت : هذا المفسر عند الحنفية لم يشتهر عند الشافعية اطلاقه على معنى الاصطلاحى .
ولكن وجدنا فى بعض كتب الشافعية فيما يتصل بالمفسر قول الامام الرازى كما يلى :
" المفسر وله معنيان :

أحدهما ما احتاج الى التفسير ، وقد ورد عليه تفسيره .
وثانيهما الكلام المبتدأ المستفتى عن التفسير لوضوحه فى نفسه .

المحصل للفسر الرازى : ١/٣/٢٢٢

(٣) سورة الحجر : ٣٠

(٢) سورة آل عمران من آية ٤٥ .

فبقوله " كلهم " انقطع هذا الاحتمال وصار نصا لازدياد وضوحه على الأول ، لكنه بقي فيه احتمال التأويل ، وهو الحمل على التفرق ، فانقطع احتمال تأويل التفرق بقوله " أجمعون " فصار مفسرا^(١) . وفي كلام المصنف " لانسداد باب التخصيص والتأويل بذكر الكل والجمع لف ونشر ، إشارة^(٢) إلى ما ذكرنا ، فإن قوله " بذكر الكل يرجع إلى انسداد باب التخصيص . وقوله " بذكر الجمع " يرجع إلى انسداد باب تأويل التفرق وعدم قبول هذه الآية النسخ باعتبار كونه اخبارا لا باعتبار كونه مفسرا^(٣) ، فلا ينافي كونه مفسرا . ولهذا أورد بعضهم في نظيره قوله تعالى (قاتلوا المشركين كافة)^(٤) فإن قوله " كافة " سد لباب التخصيص ، لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا .^(٥)

-
- (١) ولمزيد من التوضيح انظر : سلم الثبوت : ١٩/٢ ، التوضيح : ١٢٥/١ ، فتح الغفار : ١١٤/١ ، أصول السرخسي : ١٦٥/١ .
- (٢) في أوب " وإشارة " والمثبت من ف .
- (٣) يوضح ذلك أن الإخبار لا يتصور إمكان نسخه في حق الله تعالى ، لأن وجبه لا يكون إلا كذبا أو سهوا ، وكل منهما محال على الله تعالى .
- انظر هذه المسألة في مباحث الكتاب والسنة للدكتور سعيد رمضان البوطي ص : ٢٣٤ .
- (٤) سورة التوبة : ٣٦ .
- (٥) هذا من شروط النسخ ، وهو أن يكون المنسوخ حكما شرعيا يثبت بخطاب شرعي . فخرج بالخطاب الشرعي المتضمن للحكم الخطاب المتضمن للأخبار .

انظر هذه المسألة في المصدر نفسه (

وسياتي حكم المفسر ص : ٦٨٠ من هذا البحث إن شاء الله تعالى .

[المحكم]

قوله : " والمحكم ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير " (١) .
 واحترازه عن المفسر ، فإنه كان قابلاً للنسخ . فإذا ازداد قسوة
 بحيث لم يبق فيه احتمال النسخ والتبديل سمي محكما . مأخوذ
 من قولهم " بناء محكم ، أى متقن مأمون عن الانتقاص " (٢) .
 مثاله قوله تعالى " إن الله بكل شيء عليم " (٣) فإنه علم عقلا أن -
 علم الله تعالى صفة قائمة بذات قديمة ، فلا يمكن تبديله وتغييره ،

(١) انظر في تعريف المحكم : أصول البزدوى : ٥١/١ ، أصول السرخسى :

١٦٥/١ ، التوضيح مع التلويح : ١٢٥/١ ، فتح الغفار : ١١٣/١ .

وسماتى بيان الفرق بين التبديل والتغيير .

وأما المحكم عند الشافعية فهو اسم للقدر المشترك بين الظاهر
 والنص .

يدل على ذلك قول الزركشى : " والقدر المشترك بين النص والظاهر
 من الرجحان يسمى المحكم ، لإحكام عبارته وإثباته ، فالمحكم
 جنس لنوعي النص والظاهر " .

البحر المحيط ، مخطوط رقم ٢٠ فى مركز البحث العلمى بجامعة
 أم القرى : ١٢٤/٢ .

وهناك اتجاه آخر للشافعية فى تعريف المحكم ، نجد ذلك فى كلام

الأمدي حين حكى الأقوال فى المحكم ما نصه : " الأول أن المحكم ما ظهر معناه وانكشف كسفا يزيل الإشكال ويرفع
 الاحتمال ، وهو موجود فى كلام الله .

والقول الثانى أن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من
 غير تأويل أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه " .

(الإحكام : ١٦٥/١ - ١٦٦)

فعلى القول الأول الذى حكاه الأمدي ليس الظاهر داخلا
 تحت المحكم ، لأنه لا يحتمل احتمالا . والقول الثانى
 أعم من أن يكون نصا وظاهرا .

ثم قال الأمدي بعد ذلك : " وربما قيل : المحكم
 ما ثبت حكمه من الحلال والحرام والوعد والوعيد

ونحوه " .

(انظر المصدر نفسه)

وانظر أيضا تفسير النصوص للدكتور محمد أديب صالح

ج : ١ ص : ١٧١ ، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٤ هـ المكتب الإسلامى بيروت .

(٢) راجع : فتح الغفار : ١١٣/١ ، أصول السرخسى : ١٦٥/١ ==

لأن التقدم يناقض العدم .
ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى فى ذاته ، بأن لا يحتمل التفسير عقلا ، كآليات الدالة على الصانع وصفاته . ويسمى هذا القسم محكما لعينه .
وقد يكون ذلك بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وسمى هذا محكما لغيره . (١)
فعلى هذا جميع الأقسام محكمة لغيره بعد انقطاع الوحي ، إذ لا نسخ بعده .
والتغيير أعم من التبديل ، لأن التغيير قد يكون بالنسخ الذى هو بتبديل ، وقد يكون بدونه كالتخصيص والاستثناء والشرط .
ولكن المراد من التغيير ههنا النسخ وهو مرادف للتبديل ، لأن المحكم يقبل التغيير بالاستثناء والشرط .
قوله * وإنما يثبت التفاوت * يعنى إنما يظهر التفاوت فى موجب هذه الأسامى عند التعارض ، ليمتدح الأقوى على الأضعف ، ويصير الأدنى متروكا بالأعلى حتى يترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل ، لأن النص لما كان أوضح من الظاهر والمفسر أقوى من النص والمحكم من المفسر كان العمل بالراجح واجبا . (٢)
وسياتى نظير التعارض بين الكل .
وإنما سمي تقابل موجب هذه الأسامى تعارضا وإن كان من شرط التعارض حقيقة الشاوى بين المتقابلين فى القوة ولم يوجد ههنا ، للتفاوت الذى ذكرنا بين كل واحد منهما باعتبار التصور بصورة التعارض من حيث إنشائه يقتضى كسل منهما خلاف ما يقتضيه الآخر .

== جاء فى لسان العرب (١٤٣ / ١٢) : * وحكم الشيء وأحكمه : كلاهما منعه من الفساد * .

(٣) سورة البقرة : ٢٣١
(١) انظر هذه المسألة فى : كشف الأسرار : ٥١ / ١ ، التحريير : ١٣٨ / ١ .

ولم يرض صاحب فتح الغفار تقسيم المحكم للمحكم لعينه والمحكم لغيره فى هذا المقام حيث قال : * وما وقع فى بعض الشروح من تقسيم المحكم للمحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم فغير صحيح ، لأن المحكم لغيره خارج عن البحث ، لأن القرآن كله محكم لغيره . . . * (فتح الغفار : ١١٣ / ١)
==

قوله " فأما الكل ^(١) " أى كل واحد من الأقسام الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغيره من الأقسام .

وهذا ^(٢) فى التفسير والمحكم بلا خلاف .

وأما فى الظاهر والنص فإنما يتشكى هذا على مذهب مشائخ العراق ، كالكرخى ^(٣) والجصاص ^(٤) ، فإن عندهم حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيناً عاماً كان أو - خاصاً ، وكذا حكم النص ، وهو اختيار القاضي أبى زيد ^(٥) وعامة المتأخرين ^(٦) . ولا يستقيم قوله على مذهب عامة مشائخ ما وراء النهر كالشيخ أبى منصور الماتردى ^(٧) ومن تابعه ^(٨) . فإن حكم الظاهر عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ، وجوب اعتقاد حقيقة ما أراد الله تعالى منه . وكذا حكم النص . وبه قال أصحاب الحديث وأكثر الشافعية وبعض المعتزلية ، قالوا : ^(٩) كل عام يحتمل التخصيص وكل حقيقة تحتمل المجاز ، فلا يثبت القطع مع الاحتمال ، بخلاف المحكم والتفسير ، لانقطاع احتمالهما عنهما .

-
- (٢) انظر هذه السالبة فى : فتح الغفار : ١١٤/١ ، أصول السرخسى : ١٦٦/١ ، التلويح : ١٢٦/١ .
- (١) آخر اللوحة رقم ١٣٢ من نسخة أ .
- (٢) آخر اللوحة رقم ١٤٨ من ب .
- (٣) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣ .
- (٤) تقدمت ترجمته ص : - ٨٨ .
- انظر رواية عنهم فى : كشف الأسرار : ٤٨/١ ، فتح الغفار : ١١٢/١ .
- (٥) تقدمت ترجمته ص : ١١١ .
- وانظر تقويم الأدلة لوحدة رقم ٦١ ، مخطوط بمركز البحث العلمى بجامعة أم القرى .
- (٦) منهم صاحب التوضيح . قال التفتازانى معلقاً على كلام التوضيح : " قوله " والكل " أى الظاهر والنص والتفسير والمحكم يوجب الحكم ، أى : يثبت قطعاً ويقيناً ... " (التوضيح مع التوضيح : ١٢٦/١)
- (٧) تقدمت ترجمته ص : ١٠٤ .
- (٨) انظر كشف الأسرار : ٤٨/١ ، فتح الغفار : ١١٢/١ .
- (٩) انظر الإحكام للآمدى : ٣٢٦/٢ ، المنهاج : ١٢٢/٢ ، جمع الجوامع : ٢٧/٢ ، إرشاد الفحول ص : ١٥٨ ، مختصر ابن الحاجب : ١٤٩/٢ روضة الناظر ص : ١٢٧ .

قلنا : لا عبرة لمجرد الاحتمال إذا لم يكن ناشئا عن دليل ظاهر وقرينة ظاهرة .^(١) إذ إرادة المتكلم أمر باطن لا يوقف عليه ، والأحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة ، لأنها خارجة عن إدراك المكلف . فالمراد من الكلام ما يدل عليه ظاهره عند خلو قرينة تصرفه عنه . ولا يضره الاحتمال البعيد ، بخلاف حالة التعارض ، لأن المعارضة قرينة تصرفه عمن إرادة الظاهر .

xxxxxxxxxx

(١) انظر هذا الجواب في التلويح (١٢٦/١) وقال التفتازاني بعد ذلك : " والحق أن كلا منهما قد يفيد القطع وهو الأصل ، وقد يفيد الظن ، وهو ما إذا كان احتمال غير المراد ما يعضده دليل . "

قال رحمه الله :

((قال علماؤنا رحمهم الله : عبارة النساء صحيحة ، لأن قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) ^(١) ظاهر في تحقيق النكاح من المرأة ، نص في ثبوت الحرمة الفليضة .

ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ^(٢) ، ويكون الولاء له بحكم الطلک ، لأن هذا الحديث ظاهر في ثبوت الطلک ، نص في ثبوت الحرية .)) ^(٣)

أقول : هذا مثال للظاهر والنص . وكان المناسب أن يذكر هذا المثال بعد ذكر الظاهر والنص كما ذكره من المثال بقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم) ^(٤) (و أحل البيع وحرم الربوا) ^(٥)

وكان المناسب أن يذكر ههنا نظير التعارض بينهما من النصوص .

وتقريره على ما ذكره أن قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) ^(٦) ظاهر في تحقيق النكاح من المرأة بعبارتها من غير احتياج إلى ولي ، لأنه تعالى أسند النكاح إلى المرأة في هذه الآية ، إذ المراد بقوله (حتى تنكح زوجا غيره) العقد ، لأنها في مباشرة العقد كالرجل ، فيكون الإسناد إليها على سبيل الحقيقة . ^(٧)

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | البقرة : ٢٣٠ |
| (٢) | تقدم تخريج ص : |
| (٣) | هذا المتن من أ و ب و ج . |
| (٤) | النساء : ٣ |
| (٥) | البقرة : ٢٧٥ |
| (٦) | البقرة : ٢٣٠ . |
| | هذه الآية من أدلة الحنفية لصحة مباشرة المرأة البالغة العاقلة عقد زواجها بنفسها . |
| | وقد تقدم تحقيق المسألة وأقوال العلماء فيها ص : ٦٠٤ في العام المخصوص هل هو حجة أم لا ؟ . |
| (٧) | انظر أحكام القرآن للجصاص (١ / ٤٠٠) في أن هذه الآية نظير قوله تعالى : فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن (القرة : ٢٣٢ ، في جواز النكاح بغير ولي من حيث أضيف عقد النكاح إليها . |

وأما الوطء فلا يسند إليها إلا مجازاً ، لكونها محلاً له ، أو ممكنة إياه .
وحمل الكلام على الحقيقة أولى . فيكون ظاهراً في استقلالها بإنكاح
نفسها ، نصاً في ثبوت الحرمة الفليضة بالثلاث ، لأنه سيق الكلام لأجله ،
إن كلمة " بعد " مرفوعة على الفأية ، فيكون معنى الآية : فلا تحمل
للمطلق المرأة المطلقة بعد الطلقات الثلاث حتى تنكح المطلقة زوجاً
آخر غير المطلق ويدخل بها " (١) عرف ذلك بحديث العسيلة . (٢)
وكذلك قوله عليه السلام : " من ملك ذا رحم محرّم منه عتق عليه " (٣) ظاهر
في ثبوت الطوك ، لأنه يفهم بمجرد السماع بثبوت الطوك له من غير قرينة ،
ونص في ثبوت الحرمة من جهته (٤) ، لأنه سيق الكلام لأجله ، فيكون
الولاية له ، إن الولاية لمن أعتق .

xxx

-
- (١) انظر المصدر نفسه : ٣٩٠/١
(٢) انظر هذا الحديث وتخرجه ص : ٥٢٠ من هذا البحث .
(٣) تقدم تخرجه ص :
(٤) ومن ناحية أخرى قد تقدم في الشرح ص : ٥٥٤ من هذا الكتاب أن -
هذا الحديث عام ، فوجب القول بعمومه ، فإذا ملك الانسان أباه أو ابنه
أو أخاه أو أخته يعتق عليه عملاً بالمعصوم .

قال رحمه الله :
فلو تعارضنا في قوله لها " طلقي نفسك " فقالت أبنت نفسي ، تقنع
رجعية ، لأنه نص في ذلك ، ظاهر في الإبانة . (١)

أقول :

هذا مثال التعارض بين الظاهر والنص في الأحكام .
بيانه أنه إذا قال الرجل لامرأته " طلقي نفسك " فقالت : أبنت نفسي ،
يقع الطلاق رجعيا لا بائنا ، (٢) لأن قولها : أبنت نفسي نص في الطلاق الرجعي ،
لأن كلامها خرج جوابا لكلام الزوج . فيتضمن إعادته . وكلامه نص في الرجعي ،
فيكون كلامها أيضا كذلك ، إذ ولايتها مستفادة منه . فلولم تجعل مجيبة
يلزم لفوق كلامها لكونها مبتدأة . (و ظاهر) (٣) في الإبانة ، (لأن -
الإبانة) (٤) فهم من قولها " أبنت " بمجرد السماع من غير قرينة ،
لكن النص راجع على الظاهر عند التعارض ، فيكون رجعيا . (٥)
ومثال التعارض بينهما من الكتاب قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم)
وقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء ... الآية) (٦)

- (١) هذا متن المغنى من أوب وج
(٢) قال المرغيناني في الهداية (٤٢٧/٣) : " وإن قال لها طلقي نفسك ، فقالت : أبنت نفسي ، طلقت ."
قال ابن الهمام : ... أي رجعيا .
(فتح القدير شرح الهداية : ٤٢٧/٣)
(٣) في نسخة أ : " فظاهر " وفي نسخة ف : " ظاهرة " والأصح ما أثبتناه من نسخة ب .
(٤) ما بين القوسين ساقط من نسخة ب ، والمثبت من نسخة أ وف .
(٥) سورة النساء ، من آية رقم ٢٤ .
(٦) سورة النساء ، من آية رقم ٣ .

فإن الأول ظاهر يقتضي بعمومه إباحة غير المحرمات ولو زائدا على الأربع .

والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الأربع ، لأنه سيق الكلام لأجله ، فتعارضنا فيما وراء الأربع ، فترجح النص على الظاهر .^(١)

xxxxxxx

(١) آخر اللوحة رقم ١٤٩ من نسخة ب .
انظر هذه المسألة في : فتح الفقار : ١١٤/١ ، التلويح :
١٢٦/١ ، سلم الثبوت : ٢٠/٢ وما بعدها .
وقال صاحب فواتح الرحموت (وأورد عليه أن الثاني لا يدل على
حرمة الزائد على الأربع ، إن لا مفهوم للعدد عندنا فضلا
عن كونه موقفا له ، ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه .
والحق أن يقال إن الحكم الذي يكون مباحا إذا قيد بقيد وأمر به
يكون مراعاة القيد واجبة ، فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد . . .
(فواتح الرحموت : ٢٠/٢)

قال رحمه الله :

((ولو قال : تزوجتك شهرا يكون متعة لا نكاحا ، لأنه نص في النكاح مفسر في المتعة .))^(١)

أقول :

هذا مثال للتعارض بين النص والمفسر في الأحكام .^(٢)

بيانه فبين قال لامرأته " تزوجتك شهرا " يكون متعة لا نكاحا صحيحا ، لأن قوله " تزوجت " نص للنكاح ، ولكن يحتل أن يراد به المتعة مجازا .

(١) هذا من المغنى من أوب وج .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي : ١/١٦٦ ، المنار : ١/١١٤ بشرح فتح الفغار ، كشف الأسرار : ١/٥٠ .

قال ابن الهمام في معنى المتعة : " والحاصل أن معنى المتعة عقد مؤقت ينتهي بانتهاء الوقت . فيدخل فيه ما بمادة المتعة والنكاح المؤقت أيضا ، فيكون النكاح المؤقت من أفراد المتعة وإن عقد بلفظ التزويج وأحضر الشهود وما يفيد ذلك من اللفاظ التي تغيد التواضع مع المرأة على هذا المعنى ."

وعلى هذا فكل من نكاح المتعة الذي عرفه صاحب الهداية (١٤٩/٣) وما بعدهما بأنه " أن يقول لامرأته أتتبع بك كذا مدة كذا من المان " والنكاح المؤقت الذي عبر عنه بأنه أن يتزوج امرأة بشهادة شاهدين إلى عشرة أيام " كان يندرج تحت نكاح المتعة الذي كان أباحه صلى الله عليه وسلم ثم حرمه .

قال ابن رشد في بداية المجتهد (٤٩/٢) : " وأكثر الصحابة وجميع فقهاء الأمصار على تحريمها . واشتهر عن ابن عباس تحليلها . وتبع ابن عباس على القول بها أصحابه من أهل مكة وأهل اليمن ."

وروى صاحب الهداية عن زفر رحمه الله أنه صحيح لازم ، لأن النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ."

(الهداية : ١٥٢/٣)

انظر أدلة الجمهور والمخالف في : الهداية : ١٥٠/٢ وما بعدهما ، بداية المجتهد : ٤٩/٢ - ٥٠ ، المجموع شرح المذهب ٢٤٩/١٦ ، المغنى لابن قدامة : ١٧٨/٧ وما بعدهما ، وذكر ابن قدامة أن أبا بكر قال : فيها رواية أخرى أنها مكروهة غير حرام . . . ثم قال : وغير أبي بكر من أصحابنا يمنع هذا ، ويقول : في المسألة رواية واحدة في تحريمها . (المغنى : ١٧٨/٧) ==

وقوله : ^(١) إلى شهر * مفسر في المتعة ، إن ليس فيه احتمال النكاح ،
إن النكاح لا يحتمل التوقيت بحال ، فإذا اجتمع في الكلام رجحنا
المفسر و حملنا النص عليه ، فيكون متعة لا نكاحا .

وقال زفر رحمه الله : ^(٢) يصح النكاح و يبطل الشرط ، إن التوقيت
شرط فاسد ، والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة . ^(٣)

قلنا : القياس ما ذكره ، ولكنا تركناه بحديث عمر رضي الله
عنه ، فإنه قال : لا أوتى رجل تزوج إلى شهر إلا رجسته ،
ولو أدركته ميتا لرجسته على قبره . ^(٤)

ومثال التعارض بينهما من الحديث قوله عليه السلام * المستحاضة تتوضأ لكل
صلاة . ^(٥) وقوله عليه السلام * المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة ^(٦) .

== وذكر صاحب سبل السلام (١٢٦/٣) أن ابن عباس قد رجح عن قوله

ببقاء رخصة المتعة إلى القول بالتحريم .

(١) آخر اللوحة رقم ١٣٣ من نسخة أ .

(٢) تقدمت ترجمته ص : ١١٢ .

(٣) انظر الهداية : ١٥٢/٣ .

(٤) بهذا استدل شمس الأئمة السرخسي في المسبوط (المجلد الثالث ،

ج : ٥٥ ص : ١٥٢)

وقد أخرج ابن ماجه عن عمر هذا المعنى أنه خطب فقال : إن رسول

الله صلى الله عليه وسلم أدن لنا في المتعة ثلاثا ثم حرمها ،

والله لا أعلم أحدا يتمتع وهو محصن إلا رجسته بالحجارة

إلا أن يأتيني بأربعة يشهدون أن رسول الله أحلها بد إن حرمها .

(سنن ابن ماجه ، كتاب النكاح : ٦٣١/١)

وانظر سبل السلام : ١٢٦/٣ .

(٥) هذا الحديث رواه ابن ماجه بلفظ : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وتصوم

وتصلي . (سنن أبي ابن ماجه ، كتاب الطهارة : ٢٠٤/١)

ورواه الترمذي بلفظ : ... وتتوضأ عند كل صلاة .

قال الترمذي : هذا حديث قد تفرد به شريك عن أبي الهيثم قال :

وسألت محمد بن عبد الله عن هذا الحديث فقلت : عدى بن ثابت عن أبيه عن

جده ، جد عدى ما اسمه ، فلم يعرف اسمه ، وذكر لمحمد قول يحيى

بن معين أن اسمه دينار فلم يعأ به ...

(سنن الترمذي ، أبواب الطهارة : ١١٩/١ ، ونصب الراية : ٢٠٢/١)

(٦) قال الزيلعي بعد أن ذكر هذا الحديث : قلت : غريب جدا . ==

فإن الأول نص سيق لإيجاب الوضوء لكل صلاة ، ولكنه يحتمل التأويل ،
 إذ اللام يستعمل للوقت . يقال : آتيتك لصلاة الظهر ، أى لوقتها .
 والثانى غير محتمل للتأويل ، فيكون مفسرا ، فرجناه على الأول ،
 وحملناه عليه . (١)

- == (نصب الراية : ٢٠٤/١)
 قال الحافظ فى الدراية : لم أجده هكذا .
 انظر التعليق على نصب الراية بهامشه (٢٠٤/١)
- (١) انظر هذه المسألة فى كشف الأسرار : ٥١/١ ، شرح ابن طك على
 المنار ص : ٣٥٨ .
 قال فى الهداية : " والاستحاضة ومن به سلس البول والرعاف
 الدائىم والجرح الذى لا يرقى يتوضئون لوقت كل صلاة فيصلون
 بذلك الوضوء فى الوقت ما شاءوا من الفرائض والنوافل ."
 (الهداية : ١٥٩/١ بشرح فتح القدير .)
 وذهب الشافعية والحنابلة الى أنها تتوضأ لكل صلاة .
 وتسكوا بالحديث الأول الذى ذكره الشارح .
 انظر المغنى لابن قدامة : ٢٤٧/١ وما بعدها .
 والمجموع شرح المذهب : ٥٣٥/٢ .
 ولم يثبت عندهم الحديث الثانى الذى ذكره الشارح حيث قال
 النووى : " واحتج من جوز فرائض حديث رواه : الاستحاضة
 تتوضأ لوقت كل صلاة " وهذا حديث باطل لا يعرف ،
 والله أعلم .
 (المجموع : ٥٣٥/٢)
 وعند مالك رحمه الله أن ذلك مستحب لا واجب .
 انظر ذلك فى بداية المجتهد : ٥٣/١ .

قال رحمه الله :

((ولو قال : دارى لك هبة سكرى " فهي عارية ، لأن السكرى محكم فى إرادة المنفعة .))^(١)

أقول :

هذا مثال التعارض بين المفسر والمحكم فى الأحكام .

بنيانه فيمن قال لآخر : دارى لك هبة سكرى ، أو سكرى هبة فهي عارية ،^(٢) أن تطبيقك للنافع دون العين ، قدم لفظة الهبة على لفظة

السكرى أو آخرها عنها ، لأن لفظة السكرى محكمة فى تطبيقك المنفعة (و)^(٣) لا يحتمل معنى آخر . والهبة يحتمل أن يراد بها هبة

المنفعة ، فيحمل المحتمل على المحكم .

وفى جعل الهبة من قبيل المفسر نظير ، إن المفسر ما لا يحتمل التأويل ، وهذا يحتطبه ، فيكون هذا من قبيل التعارض بين النص والمحكم دون المفسر والمحكم . أو يحمل هذا على أنه نظير حمل المحتمل على المحكم ، لا أنه نظير للتعارض بين المفسر والمحكم .

ونظير التعارض بينهما من النصوص قوله تعالى (وأشهدوا ذوى عدل منكم)^(٤) وقوله (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا)^(٥)

فإن الأول مفسر فى قبول شهادة العدل ، لأن فائدة الإشهاد القبول ، ولا يحتمل معنى آخر .

فالأول (لعمومه)^(٦) يقتضى قبول شهادة المحدود فى القذف إذا تاب ، لأنه

يصدق عليه بعد التوبة أنه عدل ، والثانى يقتضى الرد وإن تاب .

(١) هذا من المعنى : من أوب وج .

(٢) قال الكاسانى فى بدائع الصنائع (٣٦٧١ / ٨) : " وقد أضيف إلى ما يمكن الانتفاع به من غير استهلاكه من السكن واللبس والركوب والزراعة ، لأن منفعة الأرض زراعتها ، فكان هذا تطبيقك المنفعة من غير عوض ، وهو تفسير الإعارة . "

(٣) من نسخة ف .

(٤) سورة الطلاق : ٢

(٥) سورة النور : ٤

(٦) فى ب : " بعمومه " والمثبت مت أوف .

فيترجع الثاني الذي هو محكم على الأول الذي هو مفسر . (١)

(١) وقد تعرض الشيخ الرهاوى لهذا المشال للتعارض بين المفسر والمحكم فى حاشيته على شرح ابن ملك (ص: ٣٥٩)

فعلنى هذا أن التائب من القذف لا تصح شهادته عند الحنفية .
(انظر الهداية : ٤٧٥/٦)

وتصح عند الشافعية حيث قال النووى فى المجموع (٢٣٥/٢٠)
: " ومن ردت شهادته بمعضية فتأب ، قبلت شهادته ، لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا . النور: ٤) . "

وجه استدلالهم بهذه الآية أن الاستثناء فى قوله " إلا الذين تابوا " يرجع إلى الجملتين التين قبله ، وهما :
لا تقبلوا لهم شهادة أبداً " وقوله " وأولئك هم الفاسقون "

وذلك بناء على رأيهم أن الاستثناء الذى جاء عقب جمل عطف بعضها على بعض يرجع إلى جميع الجمل المتعاطفة .

وفى هذه الآية إنما لم يرجع إلى الجملة الأولى أيضاً وهى قوله " فاجلدوهم ثمانين جلدة " لمانع وهو أن الجلد حق الآدمى ، فلا يسقط بالتوبة .

ونذهب الحنفية إلى أنه يرجع إلى الجملة الأخيرة وحدها .

وعلى ذلك يكون الاستثناء فى هذه الآية يرجع إلى قوله :
وأولئك هم الفاسقون . " فالتائب من القذف لا تصح شهادته عندهم .

انظر مباحث الكتاب والسنة لسميد رمضان البوطى : ١٢٧ وما بعدهما .

و الهداية : ٤٧٦/٦ .

وفتح القدير شرح الهداية للكمال ابن الهمام

(٤٧٦/٦)

ولقائل أن يقول : لا يلزم من صحة الإشهاد القبول ، فإن شهادة العميان وابن العاقلين صحيحة منعقد بهما النكاح ، وإن لم تقبل شهادتهم . ولا نسلم أن الأول مفسر ، إذ المفسر لا يحتمل سوى مدلوله غير النسخ . والأمر يحتمل الإيجاب والندب ، ويتناول ^(١) بإطلاقه الأعمى والعبد لكونهما عدلين ، وليس المراد من إجماعهما ، فكيف يكون مفسرا مع هذه الاحتمالات . ^(٢)

xxxxxx

-
- (١) آخر اللوحة رقم ٨٧ من نسخة ف .
 (٢) هذا الاعتراض قد ذكره الشيخ الرهاوى فى حاشيته على شرح ابن ملك على المنار ص : ٣٥٩ ، ثم ذكر الجواب عنه حيث قال : " وأجيب بأن النظر على المثال ليس بقوى ، وأعلم أن إيراد المثال ليس من اللوازم ، لأن الأصل يتمهد بالدليل لا بالمثال ، وإيراد المثال للتوضيح والتفريب . "

قال رحمه الله :

((ولو قال لأخرى : لى عليك ألف ، فقال : البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين ، يكون ^(١) إقرارا بالمال .

فالحق والصدق واليقين صفة للخبر ، فإذا ذكر في مقام الجواب حمل عليه .

والبر ليس بصفة للخبر على الخصوص ، بل هو اسم لجميع أنواع الإحسان ، فكان كالمجمل . فإذا قرن بما حمل على الجواب حمل على الجواب .

ولو قال : الصلاح الحق أو الصدق أو اليقين لا يكون إقرارا ، لأنه ليس في لفظة الصلاح ما يحتمل الخبر ، بل هو محكم في أنه ابتداء كلام ، فيحصل ما يقتضيه على ذلك المحكم ويجعل ردا لكلامه . ((^(٢)

أقول :

هذا مثال آخر لترك الأدنى بالأعلى وحمل المحتمل على المحكم .

وحاصله أن كلام المدعى عليه إذا صلح تصديقا للمدعى ، ولا يصلح ردا جملا تصديقا .

وإن كان بالعكس بأن صلح ردا لا تصديقا جملا ردا ^{كان} . ^(٣)

وإن صلح للأمريتين يعتبر الراجح ، ويحمل الباقي عليه .

فعلى هذا ذكر محمد رحمه الله ^(٤) في الجامع الكبير فيمن قال لآخر :

" لى عليك ألف درهم ، فقال المدعى عليه : الحق أو الصدق أو اليقين

كان إقرارا وتصديقا له فيما ادعى بإحدى هذه الكلمات الثلاث منفردا

أو مجتمعيا . ولو قرن مع إحدى هذه الثلاث لفظة البر بأن قال : البر

الحق أو البر الصدق أو البر اليقين كان إقرارا وتصديقا له فيما ادعاه

أيضا . ولو قرن مع إحدى هذه الثلاث لفظة الصلاح ، بأن قال : الصلاح

الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين كان ردا لكلام المدعى لا تصديقا

له ، فلا يكون إقرارا . ^(٥)

(١) آخر اللوحة رقم ٢١ من ج . (٢) هذا المتن من أ وب وج .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٥٠ من نسخة ب .

(٤) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣

(٥) انظر الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ص : ١٣٧ يتصرف الشارح ، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٥٦ هـ بالمطبعة الاستقامة .

وتحقيق الفرق بين هذه الكلمات أن الحق والصدق واليقين من صفات
الخبر، يقال : خبر صدق ، أى مطابق للواقع لا كذب . وخبر حق ،
أى : صحيح لا باطل ، وخبر يقين ، أى قطعى لا شبهة فيه .

وقيل فى الفرق بين الحق والصدق أن الحق حال القول أو العقد الذى يدل
على حال الشيء الخارج إذا كان مطابقا للأمر باعتبار نسبة الأمر إليه .
وإذا اعتبرت ^(١) نسبه إلى الأمر فهو الحق .

فهذه الألفاظ الثلاث وضعت لتحقيق الخبر ، فإذا ذكرت فى معرض الجواب
كان تصديقا للخبر ، وكأنه قال : أخبرت بخبر حق وادعيت صدقا
وأخبرت عن يقين ، فيلزمه المال .

وأما البر فاسم موضوع لكل نوع من الإحسان ^(٢) ، قولا كان أو فعلا .
قال الله تعالى (ولكن البر من اتقى) ^(٣) ، ولا يختص بالتصديق
والجواب ، ولكنه يصلح صفة للخبر بقرينة ، فإنه يقال لمن يخبر
بخبر صدق : صدقت وبررت ، كما قاله النبى صلى الله عليه وسلم فى جواب
الأذان ، فصار كالمجمل ، لصلاحيته للجواب وغيره ، فلم يصلح جوابا
(بنفسه) ^(٤) إذا كان منفردا . فلا يكون إقرارا .

فإذا قارنه ما هو نص فى الجواب وهو الحق أو الصدق أو اليقين حمل المجمل
على النص ، فيكون إقرارا .

وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ، لا منفردا ولا مقارنا مع غيره ،
فإنه لا يقال : خبر صلاح ، فيكون محكما فى عدم صلاحيته للجواب .
فإذا ضم إليه النص وهو أحد الكلمات الثلاث المذكورة حمل النص المحتمل
على المحكم الذى لا يحتل غيره ، فلم يكن تصديقا بل يكون ردا لكلامه ،
كأنه أمره ابتداء باتباع الصلاح ، وترك الدعوى الباطلة ، فلا يلزمه
شيء من المال .

(١) فى أوب : " اعتبر " والمثبت من ف .

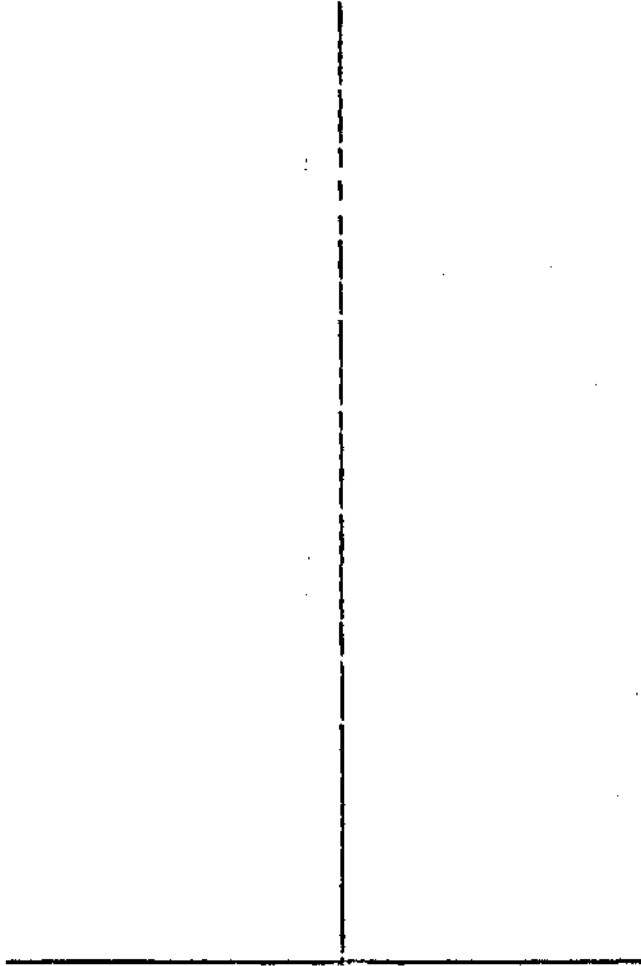
(٢) آخر اللوحة رقم ١٣٤ من نسخة أ . (٣) البقرة : ١٨٩

(٤) فى أ : " لنفسه " والمثبت من ب و ف .

قال بعض المشائخ : هذا إذا لم يفسد أو ذكر مرفوعا .
 أما إذا نصب فلا يكون إقرارا ، لأن معناه حينئذ ألزم الحق
 أو الصدق ، فيكون أمرا له بالصدق ونهيها له عن الكذب ، لا تصديقا
 له فيما ادعاه .

والجمهور على أنه بالنصب يكون تصديقا أيضا .
 ومعناه : ادعيت الحق أو قلت الحق . وهو الصحيح ،
 لأن العرف لا يفصل بين الرفع والنصب ، والأصل فيه العرف .

xxxxxxxxxxxx



قال رحمه الله :

((ولهذا الأسمى أزداد تقابلها .

فضد الظاهر الخفى ، وهو ما خفى المراد منه بمعارض فى غير الصيغة ،
لا ينال إلا بالطلب .

كأية السرقة والزنا ظاهرا فى حق السارق والزانى ، خفيان فيمن
اختص باسم آخر ، كالنهاب والطار واللوطي .

وحكمه النظر فيه ، ليعلم أن اختفاء ، لزيادة أو نقصان ، فيظهر

المراد . (((١)

أقول :

" ولهذا الأسمى " أى للأقسام الأربعة التى فى وجوه البيان ، وهو
الظاهر والنم والمفسر والمحكم أزداد ، أى أقسام أربعة (أخرى)
تقابلها ، أى موجبها مخالف لموجب الأقسام الأول . وهى الخفى
والمشكل والمجمل والمتشابه . (٢) ذكرها تنميما لمعرفة الأقسام
الأول ، إن الأشياء تتبين بضدها .

وإنما ذكر مقابلات هذه الأقسام (دون أقسام) (٤) آخر ، (لأن بقية
الأقسام) (٥) بعضها مقابل للبعض ، كالعام يقابل الخاص والمجاز يقابل
الحقيقة والصريح يقابل الكناية ، فلا يحتاج إلى بيان ما يقابله من خارج ، بخلاف
هذه الأقسام ، فإنه لا يخالف بعضها بعضا ، لأن فى الكل ظهورا ، ولكن
بعضه فوق بعض فى الظهور ، فلا يصير مقابلا لأجله . فاحتاج إلى بيان ما يقابله
فى قسم على حدة .

(١) هذا متن المبنى من أ وب وج .

(٢) فى ب وف " آخر " والمثبت من أ .

(٣) راجع : فتح الغفار : ١١٥/١ ، التحرير مع التيسير : ١٥٦/١ ،

سلسم الثبوت : ٢٠/٢ ، التلويح : ١٢٦/١ ، أصول

البرزوى بشرح فتح الغفار : ٥١/١ ، شرح النار لابن ملك

بحاشية الرهاوى ص : ٣٥٩ .

وتقدم أن ذكرنا أن الخفاء فى الألفاظ عند الجمهور هو

المجمل . (انظر ص : ٦٢١)

(٤) ساقط من ب والمثبت من أ وف . (٥) ساقط من ب والمثبت من أ وف .

ثم هذه الأضداد من قبيل القسم الثانى ، لأن بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للمسمع وقد يكون خفياً ^(١) . فما يتعلق بالظهور الأربعة الأول وما يتعلق بالخفاء الأربعة الباقية .

فعلى هذا الأولى ^(٢) أن يقال : القسم الثانى فى حق البيان ، وهى ثانية . وإلا يلزم أن يكون القسم المقابل قسمًا آخر خارجاً عن هذه الأقسام ، فيلزم أن يكون أقسام النظم والمعنى خمسة لا أربعة . هذا ما قيل .

ولكن فى جعل هذه الأقسام من قسم البيان نظر ، لأن البيان هو الإظهار أو إزالة الخفاء على ما عرف . فلا يتناول هذه الأقسام ، إذ الشئ لا يتناول ما ينفيه . فلا تكون هذه الأقسام من قبيل البيان ، فلا يحتاج أن يقول وهى ثانية ، ولا يلزم كون الأقسام خمسة ، إذ ذكر هذه الأقسام وقع تبعاً لذكر أقسام البيان تنميماً لبيانها كما ذكرنا . فلا يصير به الأقسام خمسة ، إذ لا اعتبار للضمنيات .

ثم المتقابلان هما الشئان الذان امتنع اجتماعهما فى موضع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد . ^(٣)

وإنما اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل (الأضداد) ^(٤) ، فإنه لا يمتنع اجتماع ضدّين فى موضوعين ولا فى موضوع واحد فى زمانين . وإنما اعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايقين ، فإنه يمكن عروضهما لشخص واحد فى زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة ، كالأهوية والبنوة ، فإنهما قد يعرضان لشخص واحد من جهتين فى زمان واحد .

(١) فى ف : " خفيه " وفى ب : " خفية " والمثبت من أ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٥١ من نسخة ب .

(٣) انظر أنوار العلك على شرح المنار لابن الحلبي (المتوفى

سنة ٩٧١ هـ) ص : ٣٦١ بهامش شرح المنار لابن ملك .

(٤) فى ف : " التضاد " .

والمثبت من نسخة أ وب .

والتقابل أربعة أنواع^(١) ، تقابل الضدين وتقابل المتضايقين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والإيجاب . وذلك لأن - المتقابلين إما وجوديان أو أحدهما وجودي والآخر^(٢) عدمي ، فإن كانا وجوديان وأمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فهما ضدان ، كالسواد والبياض ، والتقابل بينهما تقابل الضدين . وإن لم يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايقان ، والتقابل بينهما تقابل المتضايقين ، كالأهوية والبنسوة . وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا ، فإن اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى بحسب الشخص الإنساني أو بحسب نوعه أو بحسب جنسه ، فعدم وملكة حقيقيان . وإن اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالأمر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به^(٣) (مع الذهول عن الآخر)^(٤) فهما ملكة وعدم مشهوران . وإن لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالأمر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فليسب وإيجاب ، (كقولك)^(٥) : زيد بصير ، زيد ليس ببصير . هذا في اصطلاح أهل المعقول . وقد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الأصوليين . فإنهم أرادوا بال ضد ما يقابل الشيء^(٦) . ويكون بينهما نهاية الخلاف ، سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودي والآخر عدمي .

-
- (١) انظر هذه المسألة في حاشية الرهاوي ص : ٣٦١ .
 (٢) آخر اللوحة رقم ٨٦ من نسخة ف .
 (٣) آخر اللوحة رقم ١٣٥ من ١ .
 (٤) من نسخة ف .
 (٥) في ف : " كقوله " والمثبت من أ و ب .
 (٦) انظر هذه المسألة في حاشية الرهاوي حيث يقول :
 " وقد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الأصوليين . فإنهم أرادوا بال ضد ما يقابل الشيء " ، ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة .
 حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على منار الأنوار

[الخفى]

قوله " فصد الظاهر الخفى " ، الخفاء إن كان أمرا (وجوديا)^(١) كالظهور فهما متضادان على الاصطلاح الأول . وإن كان عدما يكون بينهما تقابل الملكية والعدم .

وعلى الاصطلاح الثانى هما متضادان على الوجهين . وعرف الخفى بما خفى مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب^(٢) . يعنى صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر إلى موضوعها اللفوى ، ولكن الخفاء بسبب عارض كما سنذكره . (وقوله)^(٣) ما خفى مراده " كالجنس .

واحترز بقوله " بعارض غير الصيغة " عن المشكل والمجمل ، فإن الخفاء فى المشكل لدقة المعنى فى نفسه لدخوله فى أشكاله أو لاستعارة بديهة لا بعارض . وكذا الإجمال باعتبار ازدحام المعانى وتوارد هـا على اللفظ من غير رجحان لأحدهما كما فى المشترك فى أصل الوضع ، أو باعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه أو باعتبار إبهام التكلم . ولهذا لا ينال بالطلب بل بالاستفسار من المجمل . والخفى مأخوذ من قولهم " اختفى فلان " أى " استتر فى مصـره بعارض حيلة صنعها من غير تبديل فى نفسه واختلاط بين أشكاله ، فيظلم عليه بمجرد الطلب .

فإن قيل : الخفى لما كان ضدا للظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفى ما خفى مراده بنفس الصيغة أيضا دون العارض (لتحقيق)^(٤) المقابلة ، إذ اتحاد الجهة شرط (التضاد)^(٥)

(١) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

(٢) بهذا عرفه النسفى فى منار الأنوار .

انظر منار الأنوار بشرح ابن ملك بحاشية الرهاوى ص : ٣٦٠ كما عرفه البزدوى بأنه " ما اشتبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب " .

(أصول البزدوى : ١ / ٥٢)

(٣) فى ف " فقوله " وفى ب " بقوله " والمثبت من أ .

(٤) فى ب " لتحقيق " والمثبت من أ وف .

(٥) فى ب " للتضاد " والمثبت من أ وف .

ولهذا ذكر شمس الأئمة في تعريفه بأن الخفى ما خفى مراده
بعارض فى الصيغة . (١)

قلنا : لما كان الظهور فى الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء
فى ضده وهو الخفى فى غير الصيغة ، إن لو كان الخفاء فى نفس
الصيغة لازداد (٢) خفاؤه من ظهور الظاهر ويصير مشكلا أو مجسلا ،
فلا يصير ضدا له ، بل يصير ضدا للنص والمفسر ، فلا بد من قيد
" غير الصيغة " حتى يكون الخفاء فيه بالعارض بقدر ظهور ضده
من غير زيادة ، إن المقصود ببيان مراتب الخفاء (فى مقابلة) (٣)
مراتب الظهور ، فجعل الخفى الذى فيه نفس الخفاء بالعارض فى مقابلة
الظاهر الذى فيه نفس الظهور .

ولا منقاة بهن كلام فخر الإسلام حيث قال : " ما خفى مراده بعارض غير
الصيغة " (٤) وكلام شمس الأئمة حيث قال " بعارض فى الصيغة "
لأن كلاهما مقتضاه واحد ، وهو أن خفاء الخفى بعارض لا فى
نفس الصيغة ، إلا أن شمس الأئمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض ،
والظرف يفاير المظروف ، وجعل فخر الإسلام غير الصيغة صفة
للعارض ، فصرح بالمفايرة (فيهما) (٥) ، فهما (متوافقان) (٦)
فى الحقيقة . (٧)

(١) قال السرخسى فى تعريفه : " ما اشتبه معناه وخفى المراد منه
بعارض فى الصيغة يمنع نيل المراد بها الا بالطلب . "
(أصول السرخسى : ١٦٢/١)

(٢) آخر اللوحة رقم ١٥٢ من نسخة ب .

(٣) فى ف : " بمقابلة " والثبت من أ و ب .

(٤) انظر أصول البزدوى : ٥٢/١ .

(٥) ساقط من ب و ف والثبت من أ .

(٦) فى ب : " متوافقين " والصحيح ما أثبتناه من أ و ف .

(٧) انظر هذه المسألة فى كشف الأسرار : ٥٢/١ .

قوله " كآية السرقة " وهو قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)^(١) فإنها ظاهرة في إيجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر ، وخفية في حق الطرار والنباش بعارض اختصاصهما باسم آخر^(٢) يعرفان به مع كونهما معلومة المراد في نفسها باعتبار أن تغاير الأسماء يدل على تغاير المسميات على ما هو الأصل ، إذ الترادف على خلاف الأصل . فخفيت الأيمنة في الطرار والنباش واشتهر أن اختصاصهما باسم آخر غير السارق لنقصان في معنى السرقة أو لزيادة فيه . فإن كان لزيادة أمكن الإلحاق بالدلالة . وإن كان لنقصان لم يمكن ، فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار للزيادة وفي النباش للنقصان .

وذلك لأن السرقة في عرف الشرع أخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه . وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة ، إذ السارق يسارق عيسن الحافظ قصدا ، لكنه انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبة .

والطارر يسارق عمن اليقظان التردد للحفظ انقطع حفظه بعارض غفلة اعترته مع الانتباه . وهذه سارقة في غاية الكمال وحق في (صنعة)^(٣) السرقة ، فاختص بهذا الاسم لهذه الزيادة وتعدية الحدود بمثلها شائع ، لأنه إثبات حكم النص بالطريق الأولى .^(٤)

(١) المائدة : ٣٨

(٢) يوضحه أن لفظ السارق في الآية ظاهر في دلالة على المراد ، وهو أخذ المال التقوم للغير خفية من حرزه لا شبهة فيه .

فإذا وجدنا من انطبق عليه هذا المعنى وليس له اسم آخر سوى المارقة ، فلفظ السارق ظاهر فيه . وأما إذا وجدنا معنى لا ينطبق عليه معنى السرقة تماما حتى يوجد له اسم آخر ، إما لنقصان معناه أو للزيادة ، فلفظ السارق بالنسبة إليه خفي .

(انظر هذه المسألة في التحرير مع التيسير (١٥٧ / ١))

(٣) في فوب " صناعة " والمثبت من أ .

(٤) أي يثبت الحكم له بدلالة النص الوارد في إيجابه لكونه أولى بثبوت الحكم له لوجود المناط فيه على الوجه الأتم ، لا قياسا عليه حتى يرد أن الحدود لا تثبت بالقياس ، لأنه لا يعرى عن شبهة الحدود تدرا بها .

انظر التحرير : ١٥٧ / ١ .

وانظر أيضا أصول السرخسي : ١٦٧ / ١ ، التوضيح : ١٢٦ / ١ ، فتح

النفقار : ١١٥ / ١ .

وأما النباش^(١) (فيسارق عيين)^(٢) من لعله يهجم من المارة غير قاصد للحفظ ، فيكون قاصراً في صناعة السرقة حيث يسرق من الأموات . وفعله في غاية الحقارة . فإن نبش التراب وسلب الكفن من الأموات من أرذل الأفعال . ولم يوجد الحرز ، إذ القبر ليس بحرز للكفن . وكذا وجد القصور في المالك للكفن ، فعرف أن اختصاصه^(٣) بهذا الاسم لنقصان في فعله ، والتعدية بمثله لا يثبت خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات .^(٤)

وما روى أنه عليه السلام قطع نباشاً^(٥) معارض بقوله عليه السلام " لا قطع على المختفى " .^(٦) ، وهو النباش بلفظة أهل المدينة .

-
- (١) وهو أخذ كفن الميت من الفير خفية بنبشه .
(انظر تيسير تيسير التحرير : ١٥٢/١)
- (٢) جاء بهامش ما يلي : " أي النباش يسارق عيين الذي يقال في حقّه لعله يهجم عليه . وإنما قدرنا هكذا لثلا يقال إن الجملة إنشائية ، كيف وقع صلة لمن .
وما بين القوسين ساقط من ف و الثبت من أ و ب .
- (٣) آخر اللوحة رقم ١٣٦ من نسخة أ .
- (٤) هذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله .
- وقال أبو يوسف : اختصاص النباش باسم هو سبب سرقة لا يدل على نقصان سرقة كالطرار .
- انظر : أصول السرخسي : ١٦٧/١ ، تيسير التحرير : ١٥٨/١ .
- والى ما ذهب إليه أبو يوسف ذهب الشافعي ومالك .
- وقال الشافعي في مختصر المزني (ص : ٢٦٤) : " ويقطع النباش إذا أخرج الكفن من جميع القبر ، لأن هذا حرز مثله .
وانظر بداية المجتهد : ٤١١/٢ .
- (٥) آخر اللوحة رقم ٨٨ من ف .
- روى البيهقي في كتاب المعرفة عن بشر بن حازم عن عمران بن يزيد ابن البراء بن عازب عن أبيه عن جده في حديث ذكره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من نبش قطعناه .
(انظر نصب الراية : ٣٦٦/٣)
- (٦) قال الزيلعي في نصب الراية (٣٦٧/٣) : " قلت : غريب .
وروى ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٥/١٠) عن ابن عباس قال : ليس على النباش قطع ، وعليه شبيهه بالقطع .

على أن القول راجح على الفعل مرة . أو يحمل على السياسة .
وكذا قول عمر لابن مسعود ^(١) " اقطعنه " حين كتب إليه في النبش محمول
على السياسة ، فإن للإمام ذلك ، فإن أبا بكر رضي الله عنه قطع يد نسوة أظهرن
الشماتة ب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم (بضرب) ^(٢) الدف . ولا شك في
ذلك بأنه سياسة . وقول عائشة رضي الله عنها : " سارق أمواتنا كسارق
أحيائنا . " ^(٣) محمول على الاثم ، لأن كاف التشبيه لا يوجب العموم .

وكذلك آية الزنا وهو قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة) ^(٤) ظاهرة في حق الزاني وخفية في حق اللوطي ، لا اختصاصه
باسم ، فتأمل أبو يوسف ومحمد فوجدا الاختصاص بهذا الاسم للزيادة فألحقاه
بالزاني ، ^(٥) لزيادة الحرمة في اللواط ، فإنها لا تكشف بحال ، وفيها قضاء
الشهوة في محل مشتبه على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفوح
الماء ، وهذا بعينه معنى الزنا .

وتأمل أبو حنيفة فوجد الاختصاص للنقصان فلم يلحقه بالزاني لنقصان فيه ^(٦) لأنه
ليس فيه إضاعة الولد واشتباه الأنساب . وكذا هو في نفسه أندرو قوعا لانعدام
الداعى في أحد الجانبين وهو المفعول به ، والداعى ^(٧) في الزنا من الجانبين ،
فلم يكن في معناه .

(١) تقدمت ترجمته ص : ٢٠٨

(٢) في أ : " بصوت " والمثبت من ب و ف .

(٣) قد ذكر الزيلعي هذا الحديث في نصب الراية (٣٦٧/٣)
وروى البيهقي معنى هذا الأثر : أخبرنا أبو بكر بن الحارث ،
أنبا أبو محمد بن حيان ثنا إبراهيم بن محمد بن الحسن ، ثنا
أحمد بن سعيد ثنا ابن وهب قال : سمعت سفيان بن سعيد يحدث
عن عمر بن أيوب عن عامر الشعبي أنه قال : يقطع في أمواتنا كما يقطع
في أحيائنا . (سنن البيهقي : ٢٦٩/٨)

(٤) النور : ٢

(٥) انظر الهداية : ٤٣/٥

وعليه فيحد كحد الزنا . وهذا القول هو المشهور من مذهب
الشافعي ، وهو رواية عن أحمد .

والقول الثاني أنه يجب قتل الفاعل والمفعول به . وهو رواية عن أحمد
وبه قال المالكية حيث قال الخرشي إن اللائط إذا كان بالفا طائما فإنه
يقتل سواء كان محصنا أم لا .

انظر أدلتهم في المجموع للنووي (٢٧/٢٠) المغني لابن قدامة : ٦٠/٩

وما بعدها ، الخرشي على سيدى خليل : ٨٢/٨

قوله : " وحكمه " أى حكم الخفى النظر فيه والتأمل فى معناه ليعلم أن -
اختفائه بسبب اختصاصه باسم آخر لزيادة وكمال فيه كما ذكرنا فى الطرار،
أو لنقصان فى معناه كما مر فى النقاش ، فيظهر المراد بالنظر والتأمل
فيه . (١)

xxxxxxxxxx

-
- (٦) انظر الهداية : ٤٣/٥
(٧) آخر اللوحة رقم ١٥٣ من نسخة ب .
(١) راجع : أصول السرخسى : ١٦٨/١ ، فتح الغفار : ١١٥/١ .

[المشكل]

قال رحمه الله :

((وضد النص المشكل ، وهو الداخل في أشكاله حتى لا ينال إلا بالطلب بعد التأمل ، كقوله تعالى (فأتوا حرثكم أنى شئتم) (١) (٢)))

أقول :

ضد النص المشكل ، وهو في اللفظة مأخوذ من قولهم " أشكل الرجل إذا دخل في أشكاله (بفتح الهزة) ، أى أمثاله ، وهو جمع مشكل ، كما يقال : أحرم وأشتى إذا دخل في الحرم والشتاء . (٣) ولما كان في النص زيادة الظهور على الظاهر صار المشكل ضد له ، لأن الخفاء فيه فوق الخفاء في الخفي حتى لا ينال إلا بالتأمل بعد الطلب ، ولا يكفى فيه مجرد الطلب كما في الخفي . وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله ، فيطلب في أين هو ، ثم يتأمل فيه ليميز عن أشكاله . (٤)

وذلك كقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) (٥) فإن هذه الآية صارت مشكلة في دبر المنكوحه باعتبار أن كلمة " أنى " قد تستعمل بمعنى " أين " . قال الله تعالى في قصة مريم (أنى لك هذا) (٦) ، أى من أين لك . (٧) فهذا يقتضى العموم في الحال ، وجواز الإتيان في جميع مواضع النساء .

وقد تستعمل بمعنى " كيف " ، قال تعالى (أنى يكون لى غلام) (٨) أى كيف يكون لى غلام وإنسى عاقر وقد بلغت إلى سن لا يتصور منه الولد ، (وامراتى عاقر) (٨)

-
- (١) البقرة : ٢٢٣
 (٢) هذا المتن من أوب وج
 (٣) انظر أصول السرخسي : ١/١٦٨ ، كشف الأسرار : ١/٥٣ .
 عبارة ف : " إذا دخل في الشتاء والحرم " . والمثبت من أوب .
 (٤) انظر أصول البزدوى : ١/٥٣
 (٥) البقرة : ٢٢٣ .
 انظر هذا المثال في كشف الأسرار : ١/٥٣
 (٦) آل عمران من آية ٣٧ .
 (٧) انظر تفسير القرطبي : ٤/٧١
 (٨) آل عمران : ٤٠ .
 انظر التحرير : ١/١٥٨ ، كشف الأسرار : ١/٥٣ ، تفسير القرطبي : ٤/٧٩ .

فهذا يقتضى الإطلاق فى الأوصاف ، لأن " كيف " سؤال عن الحال . فيكون معناه على أى حال شئتم كانت قاعدة أو مضطجعة أو على الجنب ، بعد أن يكون المأتى واحدا .

فتأملنا فى السياق ، فعرفنا أنه بمعنى " كيف " دون " أين " ، ^(١) فإنه تعالى سماهن حرثا تشبيها لما يلقى فى أرحامهن من النطف التى منها النسل بالبذور التى تلقى فى الحرث ، ويكون منها الحبوب ، إذ الفرض الأصلى هو طلب النسل لبقاء العالم إلى وقت معلوم ، ^(٢) لا قضاء الشهوة . فزال الإشكال . فصار معنى الآية : فأتوهن من المأتى الذى يتعلق به (هذا الفرض) ^(٣)

وهو مكان الحرث من أى جهة شئتم . وهو رد لما كان اليهود تزعم أن من جامع امرأته وهى منكبة على الوجه كان الولد أحول ، فنزلت هذه الآية ردا لهم . ^(٤) والدبر موضع الفرج دون الحرث ، فيكون حراما .

ولأن الله حرم القربان فى الحيض لأذى عارض يجاور ذلك الموضع ، فلأن - يحرم الدبر لأذى أصلي دائمى كان أولى .

ثم معنى الطلب والتأمل أن ينظر السامع أولا فى مفهومات اللفظ جميعا ، فيضبطها كما قلنا فى ضبط (معانى) ^(٥) كلمة " أين " ثم يتأمل فى استخراج المراد منها . ^(٦)

هذا غاية ما قيل .

(١) انظر تفسير القرطبى (٩٣ / ٣) حيث قال : " أى كيف شئتم من خلف ومن قدام وباركة ومستلقية ومضطجعة . فأما الإتيان من غير المأتى فما كان مباحا ولا يباح . وذكر الحرث يدل على أن الإتيان فى غير المأتى محرم . . . "

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) فى أ : " بهذا الفرض " والصحيح ما أثبتناه من ب و ف .

(٤) انظر المصدر السابق : ٩١ / ٣

(٥) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٦) انظر كشف الأسرار : ٥٤ / ١ وقال بعد ذلك : " كما اذا نظر فى كلمة " أنى " فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ، ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى " كيف " فى هذا الموقع دون " أين " فحصل المقصود . "

وانظر فتح الغفار : ١١٦ / ١ .

ولقائل أن يقول : فعلى هذا يشكل مثل كلمة " أنى " المشتركة بين معنى " أين " و " كيف " يكون من قبيل ^(١) المشتركة قبل التأمل وظهور المراد ، و من قبيل المؤول والمفسر بعدهما ، فلا يكون قسما آخر . ^(٢)

ومن نظائر الشكل قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر) ^(٣) فإن ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا ، فيؤدى إلى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة ، (فكان) ^(٤) مشكلا . فبعد التأمل عرف أن المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر ، لا ألف شهر على الولا . لهذا لم يقل : خير من أربعة أشهر وثلاث وثمانين سنة لأنها توجد في كل سنة لا محالة . ^(٥) فيؤدى إلى ما ذكرنا . ومن أمثلته قوله تعالى (قوارير من فضة) ^(٦) لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة . ولكن لما تأملنا وجدنا الفضة مشتملة على صفتين : أحدهما ذميمة وهى عدم الصفاء والأخرى حميدة وهى البياض . والزجاج على عكسها . فعللنا أن أوانى الجنة مشتملة على صفاء الزجاج وبياض الفضة . إذ الجنة محل الجمال والكمال لا على الصفتين الذميتين . ^(٧)

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١٣٧ من نسخة أ .
 (٢) انظر شرح المنار لابن ملك ص : ٣٦٥ بحاشية الرهاوى عليه .
 (٣) سورة القدر ٣ .
 انظر هذا التمثيل في كشف الأسرار : ٥٤ / ١ .
 (٤) فى أ : " وكان " والمثبت من ب و ف .
 (٥) انظر كشف الأسرار : ٥٤ / ١ .
 وانظر أيضا تفسير القرطبي : ١٢١ / ٢٠ وما بعدها .
 (٦) الدهر (الإنسان) آية ١٦ . وتام الآية : قوارير من فضة قدروها تقديرا .
 وهذا مثال للمشكل لاستعارة بديمة .
 انظر فتح الغفار : ١١٦ / ١ .
 (٧) قال القرطبي فى معنى الآية : " أى فى صفاء القوارير وبياض الفضة ، فصفاؤها صفاء الزجاج وهى من فضة . " (تفسير القرطبي : ١٤١ / ١٩)
 وانظر كشف الأسرار : ٥٣ / ١ .
 قال صاحب التلويح : " فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الأسد للشجاع . ثم جعلها من الفضة مع أن القارورة لا تكون إلا من الزجاج ، فجاءت استعارة غريبة بديمة . " (التلويح : ١٢٧ / ١)

و من أمثلته قوله تعالى (إن كنتم جنبا فاطهروا) (١)

فإن غسل ظاهر البدن واجب ، وغسل باطنه ساقط للتعذر ، فوقع الإشكال في الغم ، فإنه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق و ظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في الغم .

فكذا حكم الأنف . (٢)

فتأملنا (٣) فالحقناهما بالظاهر في الجنابة والباطن في الوضوء (٤)

وهذا أولى من العكس ، لأن قوله " فاطهروا " يدل على البالغة على غسل جميع البدن ، فيجب إيصال الماء (٥) فيما أمكن . وفي الوضوء الواجب غسل الوجه . والمواجهة فيهما (معدومة) (٦)

(١) سورة المائدة من آية ٦ .

(٢) انظر هذه السألة في كشف الأسرار : ٥٢/١ ، التوضيح على

التنقيح : ١٢٦/١ ، فتح الفغار : ١١٦/١ .

وهذا مثال للمشكل لغموض في المعنى ، كما قاله في التنقيح مع التوضيح . (١٢٦/١)

(٣) آخر اللوحة رقم ١٥٤ من نسخة ب .

(٤) انظر المراجع السابقة .

وروى الفخر الرازي عن الإمام الشافعي أنه قال : " المضضة والاستنشق

غير واجبين في الغسل . . . إلى أن قال : حجة الشافعي قوله عليه

السلام : " أما أنا فأحتني على رأسي ثلاث حيثيات ، فإذا أنا قد طهرت . "

(التفسير الكبير : ١٦٥/١١)

ونص الشافعي في الأم ما يلي : " ولا أحب لأحد أن يدع المضضة والاستنشق

في غسل الجنابة . وإن تركه أحببت له أن يتضمض ، فإن لم يفعل لم يكن

عليه أن يعود لصلاة إن صلاها . "

(الأم : ٤١/١)

وعلى هذا لا يجب غسل داخل الفم

في غسل الجنابة عند الإمام الشافعي

رحمه الله تعالى .

(٥) آخر اللوحة رقم ٨٩ من نسخة ف .

(٦) في أ : " مقدمة " والمثبت من ب وف وهو الصواب .

قال صاحب الكشف : هذا معنى فقهي . ولكن ما ذكره لا يصلح مثالا للمشكل ، لأن المشكل ما كان في نفسه اشتباه ، وليس ما ذكره كذلك ، لأن معنى التطهير معلوم لفئة وشرعا . ولكنه اشتبهه بالنسبة إلى الفم والأنف كاشتبهاء لفظ السارق بالنسبة إلى الطرار والنباش . فكان من نظائر الخفى دون المشكل (١) . قال بعض الشافعية : ويمكن أن يجاب عنه بأننا لا نسلم أن هذا ليس بمثال للمشكل ، فان الإشكال في متعلق التطهير ، وهو كون داخل الفم والأنف من ظاهر البدن أو من باطنه . وبمجرد الطلب لا يظهر ذلك . ولكن بعد الطلب والتأمل بما ذكرنا علم أنه في الفصل من الظاهر (٢) وفي الوضوء من الباطن . وهذا شأن المشكل دون الخفى ، فإنه يظهر بمجرد الطلب ، ولا يتوقف على التأمل . وأما قوله * لأن معنى التطهير معلوم لفئة وشرعا فسلم ، ولكن لا نسلم أنه محل الاستشهاد .

هذا (٣) ما قاله ، وهو ليس بشي * ، لأن المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه لدخوله في أشكاله لا ما يكون الاشتباه في متعلقه . والمشكل من أقسام الكتاب . والمذكور فيه قوله * فاطهروا * . والاشتباه فيـه . والأنف والفم ليسا بمذكورين حتى يكون الاشتباه فيهما من قبل المشكل ، (فلا يصح للاستشهاد) (٤) ، بل الإيراد أقوى من الجواب . وهو كما ذكره السائل أنسب لأن يكون من أمثلة الخفى ، لأنه خفى مراده بعارض في غير الصيغة .

ولكن يرد على هذا أن لا يكون قوله * ليلة القدر خير من ألف شهر * من قبيل المشكل ، (إذ لا اشتباه في نفسه) (٥) ، فإنه معلوم ، كما لا اشتباه في نفس قوله * فاطهروا * ، فكيف نسلم كون أحدهما مشكلا دون الآخر ؟ .

(١) كشف الأسرار : ٥٣/١ بتغيير يسير في الأسلوب .

(٢) أقول : لم أقف لهذا الكلام فيما قرأت من كتب الشافعية . والمعروف عندهم أن داخل الفم هو من الباطن كما في الوضوء . وقد تقدم أن نقلنا نص الشافعي في الأم ص : ٧٠٢ من هذه الرسالة . وقال في مكان آخر : " وان ترك متوضي * أو جنب المضضة والاستنشق ، وصلى لم تكن عليه إعادة لما وصفت ... " (الأم : ٢٥/١) .
وراجع : نهاية المحتاج : ٢٢٥/١ ، مغنى المحتاج : ٧٣/١ ، حاشية القليوبي على المحلى على المنهاج : ٦٦/١ .

(٣) في ف وب : " وهذا " والمثبت من أ .

(٤) عبارة ب " فلا يصلح للاستشهاد " والمثبت من أ وف .

(٥) في ف : " إذ لا اشتباه في نفسه " والصحيح ما أشتبه من أ وب .

وقوله " أن ألف شهر دال على مفهومين : أحدهما أن يكون (خيرا)^(١)
من ألف شهر متوالية ، (و)^(٢) الثاني أن تكون غير متوالية ليس بقوى .
فإننا لا نسلم أن قوله " ألف شهر " دال على المفهومين ، وإلا يلزم
أن يكون مشتركا بل هو مطلق له مفهوم واحد ، لكن له صفتان :
متوالية وغير متوالية ، كمفهوم الرقبة في قوله تعالى (فتحرير رقبة)
واحد مع احتمال أوصاف كثيرة (ولا تصير الرقبة باعتبار ذلك مفهومات
متعددة)^(٣) ويصير ذلك مشكلا . فإذا ثبت أن قوله " ألف
شهر " مطلق ومعلوم (لأنه)^(٤) من قبيل الخاص لا يكون مشكلا ،
إذ لا اشتباه في نفسه ، وإنما الاشتباه بعارض ، فيكون خفيا .

xxxxxxxxxxxx

-
- (١) في أوف : " خير " وسياق الكلام يقتضي ما أشبهناه من ب .
(٢) من نسخة ب ولم يثبت أوف .
(٣) عبارة أ " ولا تصير الرقبة باعتبار ذلك مفهومات متعددة " والمثبت
من ب و ف .
(٤) في أ : " أنه " والمثبت من ب و ف .

[المَجْمَل]

قال رحمه الله :

((وضد المفسر المَجْمَل . وهو ما ازدحت فيه المعانى ، فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك إلا ببيان من جهة المَجْمَل . كمن اغترب عن وطنه وانقطع خبره لا ينال إلا بالخبر . مثل قوله تعالى (وحرم الربوا)^(١)))

وحكمه التوقف واعتقاد حقيقة المراد به إلى أن يأتيه البيان .^(٢)

أقول :

وضد المفسر المَجْمَل . وذلك لأن المفسر بلغ في الوضوح إلى غاية لم ييسق فيه إلا احتمال واحد ، وهو احتمال النسخ . فكذا المَجْمَل بلغ في الخفاء إلى غاية لا يدرك إلا بطريق واحد وهو البيان من المَجْمَل .

وهو في اللفظة مأخوذ من " أجمل فلان على الأمر " أى أبهمه^(٣) . وفي الاصطلاح هو ما ازدحت فيه المعانى .^(٤) أى تدافعت ، بمعنى أنه يدفع كل واحد سواء .

(١) سورة البقرة ، ٢٧٥

(٢) جاء في البحر المحيط : " المَجْمَل من أجمل الأمر ، أى أبهم . وقيل : المجموع من أجمل الحساب إذا جسع وجعل جطة واحدة . " (البحر المحيط للزركشي ص : ١٦٢ مخطوط رقم ٢٠) وفي تاج المروس : " وأجمل الحساب والكلام : رده إلى الجملة ثم فصله وبينه . "

(تاج المروس : ٢٦٤ / ٧)

(٣) قال التفازانى في التلويح (١٢٢ / ١) : " وهو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المَجْمَل ، سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الأقدام كالمشترك أو لقرب اللفظ كالهلو أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا . "

وهناك عدة تعاريف للمَجْمَل عند الحنفية متقاربة للمعنى الذى ذكره التفازانى .

انظر : أصول السرخسى : ١٦٨ / ١ ، أصول البزدوى : ٥٤ / ١ ، مرآة الأصول مع حاشية الأزميرى : ٤٠٩ / ١ .

المَجْمَل عند الشافعية .

هناك عدة تعاريف للمَجْمَل عند الشافعية ، نذكر واحدا منها وهو ==

ولا يشترط ^(١) فيه تدافع المعانى ، بل يكفى فيه التدافع بين المعنيين فصاعدا حتى يصير المشترك إذا انسد فيه باب الترجيح مجلا . (٢)

فاشتبه المراد اشتباهها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار إلى بيان المجمع ، فينكشف المراد به ، كمن اغترب عن وطنه وانقطع خبره ولم يعلم مكانه ، فإنه لا ينال بالطلب إلا بعد الاستفسار عن حاله والخبر عن موضعه .

والأولى أن يقال : المراد بتزاحم المعانى فيه أن يكون اللفظ محتلا لمعان شتى من غير رجحان أحدها على الباقي . وذلك إما للاشتراك وسد باب الترجيح أو لتوحش اللفظ وغرابته أو باعتبار (٣) إبهام المتكلم وإن لم يكن فيه اشتراك (٤) من جهة اللفظ ، بأن زيد شرعا على المفهوم اللغوى . (٥)

== ما عرف به ابن السبكي بأنه " ما لم تتضح دلالتيه " (جمع الجوامع ٢/٦١)
وبه عرفه ابن الحاجب . (مختصر ابن الحاجب : ١٥٨/٢)
وانظر تعاريف أخرى له فى : المعتمد : ٣١٦/١ ، اللامع
مع شرح نزهة المشتاق ص : ٢٨٣ ، الأحكام للآمدى : ٩/٣ .

وإذا تأملنا فى تعريف المجمع عند الحنفية ، فالمجمع عندهم ما اشتد خفاؤه حيث لا يزيله إلا أن يكون نصا من المجمع .
وإن أمكن إزالته بالاجتهاد أو القرائن فهو عندهم خفى أو مشكل .
وقد مر بنا كل واحد منهما .

وإذا تأملنا مباحث المجمع عند الشافعية من موارد وبيانه وما تقدم من تعريفه عند ابن السبكي ، فالمجمع عندهم كل ما خفى مراده بحيث يمكن إزالة الخفاء عنه بالقرائن والاجتهاد .

وهناك أيضا بعض موارد الإجمال عندهم ، وهو الإجمال عند الحنفية ، لا يزال خفاؤه إلا ببيان من المجمع كما هو عند الحنفية .

وبذلك يكون المجمع عند الشافعية عاما فى كل ما يسميه الحنفية بالخفى والمشكل والمجمع . والله أعلم .

- (١) آخر اللوحة رقم ١٣٨ من نسخة أ .
- (٢) انظر كشف الأسرار : ٥٤/١ .
- (٣) آخر اللوحة رقم ١٥٥ من نسخة ب .
- (٤) من هنا سقط من نسخة ب الى قوله " على الظاهر من غير تأويل " فى ص : ٧١٧ من هذا البحث .
- (٥) انظر كشف الأسرار : ٥٤/١ .

وانظر التلويح (١٢٧/١) وما نقلنا من تعريف المجمع عنده ،
حيث ذكر فيه هذه الأسباب (ص : ٧١٠ من هذا البحث) .

وأصول السرخسى : ١٦٨/١ .

كالربا في قوله تعالى (وحرم الربوا) (١) ، فإنه في اللغة اسم للزيادة ، (٢) وهوليس بمراد في الآية قطعا ، إذ البيع لم يشرع إلا للاسترباح فلا يمكن الوقوف عليه بالتأمل ، ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملا ، فاحتيج إلى بيان المجهول . وقد بين النبي عليه السلام في حديث الأشياء الستة (٣) أن المراد به فضل خال (عن) (٤) العوض مشروط في المعقد ، ولكن البيان غير شاف ، فاحتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ، ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة . واختلف العلماء في ذلك : فمئذنا العلة القدر مع الجنس (٥) وعند الشافعي الطعم مع الجنس (٦) وعند مالك الاقتيات والادخار (٧) على ما عرف .

(١) البقرة : ٢٧٥ .

هذا مثال للمجهول في اللفظ الذي نقله الشارع الى معنى جديد شرعي لا يعرف معناه إلا من الشارع .

انظر : كشف الأسرار : ٥٤/١ ، التوضيح : ١٢٧/١ ، أصول السرخسي :

١٦٨/١ ، التحرير : ١٥٩/١ .

(٢) وفي لسان العرب (٣٠٤/١٤) : " ربا - ربا الشيء " ، ويروروا ورياء : زاد ونما

(٣) تقدم تخريجه ص : ٢٠٧

(٤) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

(٥) انظر الهداية : ١٤٧/٦

(٦) انظر المجموع شرح المذهب : ٣٩٣/٩ - ٣٩٢

(٧) وإلى هذا ذهب حذاق المالكية حيث قال ابن رشد : "

فالذي استقر عليه حذاق المالكية أن سبب منع التفاضل أما في الأربعة

فالصنف الواحد من المدخر المقتات ، وقد قيل الصنف الواحد

المدخر وإن لم يكن مقتاتا . ومن شرط الادخار عندهم أن يكون

في الأكثر وأما العلة عندهم في منع التفاضل في الذهب والفضة

فهو الصنف الواحد أيضا مع كونها رؤسا للأثمان وقيما للمقتات .

وهذه العلة هي التي تعرف عندهم بالقاصصة ،

لأنها ليست موجودة عندهم في غير الذهب والفضة . " .

(بداية المجتهد : ١١٣/٢)

وحكمه ، أى حكم المجمال التوقف فيه قبل البيان واعتقاد حقيقة المراد به إلى أن يأتيه البيان . يعنى يجب التوقف فى حق العمل دون الاعتقاد ، لأن اعتقاد الحقيقة فيه مع الإجمال ممكن ، بأن يمتقد حقيقة ما أراد الله تعالى منه .
وأما العمل قبل البيان فغير ممكن . فإذا لحقه البيان يجسب العمل به . (١)

xxxxxxxx

(١) قال السرخسى فى حكم المجمال : " وموجبه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمال ثم استفساره ليبينه " (أصول السرخسى : ١ / ١٦٨)

[التشابه]

قال رحمه الله :

((و ضد المحكم التشابه . وهو ما لا طريق لدركه أصلا ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه .

وحكمه التسليم والتوقف أبدا واعتقاد حقيقة المراد ، كالمقطعات فـ (١)
أوائل السور .))

أقول :

و ضد المحكم التشابه . وذلك لأن المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث لم يتصور نسخه كان التشابه الذي بلغ في نهاية الخفاء بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ، أى التشابه ما لا طريق لدركه أصلا لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء ولا يرجى بيانه من الشارع حتى سقط طلبه ، أى سقط طلب ما أريد (منه) (٢) من الحكم والاستفسار من الشارع . (٣)

بخلاف المجمل ، فإن طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل . (٤)

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٢) فى أ : " فيه " والمثبت من ب و ف وهو الصحيح .

(٣) انظر هذه المسألة فى : منار الأنوار بشرح فتح الغفار : ١١٦/١ ، أصول السرخسى : ١٦٩/١ ، التلويح : ١٢٧/١ ، أصول البزدوى : ٥٥/١ .

(٤) هذا هو التشابه عند الحنفية .

وللشافعية اصطلاحات فى التشابه .

بعضهم - كابن إسحاق الشيرازى - يرى أن التشابه والمجمل شي واحد وهو ما لا يعقل معناه فى لفظه .

(انظر اللمع مع الشرح : ص ٣٨٧ ، مطبعة حجازى ، القاهرة ١٣٧٠ هـ)
وبعض الشافعية عرف التشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه .
(انظر المصدر نفسه)

وعلى هذا فالمتشابه عند الحنفية داخل فيه .

والآمدى جعل التشابه قسمين :

القسم الأول المجمل وهو ما احتمل احتمالين ولا مزية لأحدهما على الآخر .

القسم الثانى الأسماء المجازية كالعين والوجه واليد .

(الإحكام : ١٦٥/١)

وحكمه ، أى حكم المتشابه التسليم . يعنى ليس له موجب سوى
اعتقاد الحقيقة فيه ، ^(١) بأن يعتقد على الإبهام أن ما أراد الله منه حق ،
والتسليم لما أراد الله منه والتوقف فيه ، أى فيما أراد الله به من الحكم
أبداً ، أى فى الدنيا ، فإنه يوقف على مراده فى الآخرة ، إذ فائدة إنزال
المتشابه الابتلاء على ما سيأتى . ولا ابتلاء فى الآخرة .
وذلك كالحروف المقطعة ^(٢) فى أوائل السور ونحو ألم والمص
و المر و المر وكهيعص وغير ذلك . ^(٣)
وكالآيات الدالة على الصفات التى لا يمكن إجراؤها على الظاهر ^(٤)
كاليد والوجه والعين والإتيان والمجى والاستواء على العرش ووضع
القدم على النار وأمثالها .
وهذا بناء على ما اختاره فخر الإسلام وأكثر السلف من أنه لا حظ للراسخين
فى العلم بالمتشابه . ^(٥)
وحاصله أن مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين وجمهور متقدمى
أهل السنة والجماعة من أصحابنا والشافعية أنه لا حظ لأحد فى
معرفة المراد من المتشابه . ^(٦) وإنما الواجب فيه التسليم إلى الله تعالى
مع اعتقاد حقيقة المراد .

== وأما عند الحنابلة فقال ابن قدامة : " والصحيح أن المتشابه ما ورد
من صفات الله سبحانه ما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله
كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)
(روضة الناظر : ص ٣٥)

(١) راجع : أصول البزدوى : ٥٥ / ١ ، أصول السرخسى : ١٦٩ / ١ ،

سلم الثبوت : ٢٢ / ١ ، فتح الغفار : ١١٧ / ١ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٩٠ من نسخة ف .

(٣) انظر التوضيح مع التلويح : ١٢٧ / ١

(٤) انظر التلويح : ١٢٧ / ١ ، سلم الثبوت : ٢٢ / ١ .

(٥) انظر أصول البزدوى : ٥٥ / ١

قال ابن قدامة : " اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار
به وإمراره على وجهه وترك تأويله . "

(روضة الناظر : ٣٦)

(٦) انظر التفسير الكبير : ١٧٦ / ٧ . وروح المعانى لأبى الفضل شهاب الدين

السيد محمود الألويسى : ٨٤ / ١ - ٨٧ .

وعلى هذا الوقف على قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله)^(١) لازم ،
 إذ لو وصل لفهم منه أن الراسخين يعلمون تأويله أيضا فيتغير المعنى .
 والراسخون ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالإيمان والتسليم بأن الكل
 من عند ربنا ، لأنهم رسخوا ، أى ثبتوا فى العلم وتعكفوا وخاضوا
 فى بحرهِ . فهم بنجاة عن الزيغ لا محالة .

وأما الذين فى قلوبهم زيغ ، أى ميل عن الحق إلى الباطل فهم كما وصفهم
 الله تعالى . وهذا اليتى بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات
 للزائفين والإقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين .

واللائق بهذا المقام أن يكون قوله (ربنا لا ترغ قلوبنا)^(٢) سؤالا

للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى إلى اتباع المتشابهات الذى
 يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة .

ويدل على هذا قراءة ابن مسعود^(٣) (إن تأويله إلا عند الله)^(٤)

وقراءة أبي^(٥) وابن عباس^(٦) فى رواية طاوس^(٧) (يقول الراسخون)^(٨)

(١) سورة آل عمران من آية رقم ٧
 قال القرطبي : " ومذهب أكثر العلماء أن الوقف التام فى هذه
 الآية إنما هو عند قوله تعالى " وما يعلم تأويله إلا الله " .
 وإن ما بعده استئناف كلام آخر ، وهو قوله " والراسخون فى العلم
 يقولون آمنا به " .

وروى ذلك عن ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعائشة .
 (تفسير القرطبي : ١٦ / ٤)

(٢) آل عمران : ٨

(٣) تقدمت ترجمته ص : ٢٠٨

(٤) انظر تفسير روح المعاني : ٨٤ / ١

(٥) وهو أبي بن كعب بن قيس بن عبيد من بنى النجار من الخزرج ،
 أبو المنذر ، صحابى أنصارى ، كان قبل الإسلام حبراً من أحرار اليهود .
 توفى سنة ٢١ هـ .

(الأعلام : ٨٢ / ١)

(٦) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢ من هذا البحث .

(٧) وهو طاووس بن كيسان الخولانى الهمدانى ، من أكابر التابعين .
 أصله من الفرس . ومولده ونشأه فى اليمن . توفى حاجاً بالمزدلفة
 أوبنسى سنة ١٠٦ هـ .

(الأعلام : ٢٢٤ / ٣)

(٨) انظر تفسير روح المعاني : ٨٤ / ١

ولأنه تعالى ذم من اتبع المشابه ابتغاء التأويل ^(١) ، كما ذم من
اتبعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه ^(٢) على الظاهر من غير تأويل .
ومدح الراسخين بقولهم " كل من عند ربنا " بالتسليم ، وبقولهم
" ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا " أى لا تجعلنا كالذين في قلوبهم
زيغ (فاتبعوا) ^(٣) المشابه مؤولين .
(فدل) ^(٤) على أن الوقف على قوله " إلا الله " واجب .
وروى عن عائشة أنه عليه السلام تلا هذه الآية وقال : إذا رأيتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سباهم الله تعالى فاحذروهم ^(٥) .
أمر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع
ابتغاء تأويله ، فيتناول الجميع .
وعنها قالت : من رسوخهم في العلم أن آمنوا بالمشابه ولم يعلموا
تأويله .
وقال عمر بن عبد العزيز ^(٦) : انتهى علم الراسخين في العلم بالتأويل
إلى أن قالوا : آمننا به كل من عند ربنا ^(٧) .
وأيضا لو لم يوقف على قوله " إلا الله " وعطف الراسخون عليه لكان
قوله " يقولون " حالا عن فاعل " وما يعلم " وهو الله والراسخون
فيلزم منه أن يقول الله آمنا ، وهو غير جائز .
وقد أجيب عن هذا بأن قوله " يقولون " حال عن المعطوف ، أعنى الراسخين
وحدهم .

-
- (١) آخر اللوحة رقم ١٣٩ من نسخة أ .
(٢) من هنا بدأت نسخة ب بعد أن انقطع من ص : ٧١١ كما أشرنا إليه بالهامش .
وهذا أول ورقة رقم ١٥٦ من النسخة .
(٣) فى أ : " فابتغسوا " والثبت من ب وف وهو الأصح .
(٤) ساقط من ف والثبت من أ وب .
(٥) انظر تفسير القرطبي : ٩/٤ .
وهذا الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (٤٢/٦) ، ط . مصطفى البابى
العلمى . بلفظ قريب منه .
(٦) وهو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموى القرشى ،
أبو حفص . الخليفة الصالح والملك العادل . وربما قيل لـ
خامس الخلفاء الراشدين تشبيها له بهم . وهو من ملوك
الدولة مروانية الأموية بالشام .
ولد سنة ٦١ هـ وتوفى سنة ١٠١ هـ . (الأعلام : ٥٠/٥)
(٧) انظر تفسير القرطبي : ١٦/٤ .

فإن قيل : تجب مشاركة المعطوف والمعطوف عليه في الحال ، فلا يجوز تخصيص المعطوف بها .

أجيب بأنه يجوز ذلك حيث لا لبس ، قال الله تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط)^(١)

وغايته أن الضمير الذي في " يقولون " عام خص عنه البعض بدليل العقل . وذهب جماعة من المتأخرين إلى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ،^(٢) وأن الوقف على قوله " والراسخون في العلم " لا على ما قبله ، فإنه لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا آتينا به كل من عند ربنا ، لم يكن لهم فضل على غيرهم لأنهم يقولون ذلك أيضا . ولم يزل المفسرون قوم يعمدون قوم يفسرون ويؤولون كل آية في القرآن ، ولم نرهم توقفوا في شيء من القرآن عن تأويله بسبب كونه متشابها ، بل فسروا الكل ، فإنه لم ينزل شيء من القرآن إلا لينتفع به العباد ،^(٣) ويستدل به على الأحكام ، إن هذه الأقسام لمعرفة أحكام الشرع .

فلو كان المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله لكان للطاعن في القرآن مجال فقال : ولزم منه الخطاب بما لا يفهم وإنزال ما لا فائدة فيه .^(٤)

قيل : طريق السلف أسلم ، وطريق الخلف أحكم .^(٥)

وقيل : لا خلاف في الحقيقة ، لأن من قال بأن الراسخ في العلم لا يعلم تأويله أراد أنه لا يعلم تأويله حقيقة ، وإنما ذلك إلى الله . ومن قال إنه يعلم أراد أنه يعلم ظاهرا لا حقيقة .^(٦) كذا قيل .

(١) آل عمران : ١٨

(٢) هذا الرأي مروى عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين كما ذكر الفخر الرازي في التفسير الكبير : (١٧٦/٧)

وراجع تفسير روح المعاني : ٨٤/١ .

وهو الراجح عند ابن فورك . (انظر تفسير القرطبي : ١٨/٤)

(٣) راجع كشف الأسرار : ٥٦/١

(٤) راجع المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه : ٥٨/١

(٦) انظر هذا القول في المصدر نفسه : ٥٦/١

وانظر وجهها آخر للجمع بين الرأيين في تفسير القرطبي :

قلنا : لا نسلم أنه لا يعرف بالمشابه حكم ، بل يثبت به معرفة أن لله صفات
يعبر عنها باليد والوجه ، وان لم يعرف ما أريد منهما . وهذا المقدار
وجوب اعتقاده من أحكام الشرع .
وفائدة إنزال التشابه كثيرة : ^(١) منها معرفة قصور إلهام البشر عن الوقوف
على ما لم يجهل لهم إليه سبيلا ليعلموا أن الكمال لله فحسب .
ومنها (أن) ^(٢) ابتلاء الراسخين في العلم بالتوقف عن طلب مراده .
فكما ابتلى الجاهل بالإيمان في الطلب يهتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه
عن الطلب والتأمل . فإن رياضة البليد بالعدو ورياضة الجواد بكبح
العنان والنسج عن السير . وهذا النوع من الابتلاء أعظم الوجهين بلوى ،
وأعصما فائدة وجدوى ، لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى
ويلقى نفسه في مدرجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله . ولا يبقى له
في بحر الفناء اسم ولا رسم . وهذا منتهى أقدام الطالبين .
وقد قيل : العجز عن (طلب الإدراك) ^(٣) إدراك . ولأن التفويض
إلى الله تعالى واعتقاد الحقيقة عبودية . والإيمان في الطلب ائتمار لما أمر
الله به من الطلب ، فيكون عبادة ، وعبودية أقوى ، لأنها الرضى
بفعل الرب . والعبادة فعل ما يرضى الرب . وكذا العبادة تسقط
بالأعذار وفي دار الآخرة ^(٤) ، والعبودية لا تسقط أبدا بحال ، لا في
الدنيا ولا في الآخرة .

(١) انظر كشف الأسرار : ٥٧ / ١

(٢) ساقط من ب و ف والمثبت من نسخة أ

(٣) في ف " إدراك الدرك " وفي ب " عن درك الإدراك " والمثبت من أ .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٦ من نسخة ب .

[المجاز]

وأما المجاز ففي اللغة مصدر بمعنى الجواز وهو العبور والتعدى^(١).
أو اسم مكان الجواز . فنقل إلى الجائز ، كالعدل بمعنى العادل .
وذلك لأن الكلمة إذا استعملت في غير موضعها فقد (تعدت)^(٢)
منه .^(٣)

وفي الاصطلاح على ما ذكره المصنف : " اسم لما أريد به غير ما وضع
له لاتصال بينهما معنى أو ذاتا .^(٤)

واحتراز بقوله " لاتصال بينهما " عما إذا استعمل لفظ السماء للأرض
مثلا ، فإنه ليس بمجاز ، وإن أريد به غير ما وضع له لعدم المناسبة
بينهما في معنى الخاص .^(٥) إذ لو لم يشترط الاتصال بين الحقيقة
والمجاز لكان استعماله في غير ما وضع^(٦) له ابتداء وضع آخر ،
فيصير به اللفظ مشتركا لا مجازا .

وقيل^(٧) احتراز به عن الهزل ، فإنه يصدق عليه أنه أريد به غير
ما وضع له وهوليس (بمجاز)^(٨) لعدم المناسبة .
والأظهر أن يقال إن الهزل ليس يداخل في التعريف ، لأنه لم يرد بالهزل
شيء أصلا ، فلا حاجة إلى الاحتراز عنه بقيد آخر وهو قوله " لاتصال
بينهما " لوقوع الاحتراز عنه بقوله " أريد به " .

(١) جاء : " في الحديث إن الله تجاوز عن أمته ما حدثت به أنفسها ،

أي عفا عنهم ، من جازه يجوز له إذا تعداه وعبر عليه .

(كذا جاء في لسان العرب : ٣٢٨/٥)

وانظر : كشف الأسرار : ٦٢/١ ، شرح تنقيح الفصول : ٤٢ ،

مختصر ابن الحاجب : ١٤١/١ .

(٢) في أوب : " نقلت " والمثبت من ف .

(٣) انظر تيسير التحرير : ٣/٢

(٤) انظر ص : ٧٢٠ من هذا البحث .

وانظر تعريف المجاز في : منار الأنوار بشرح فتح الغفار : ١١٨/١ ،

أصول السرخسي : ١٧٠/١ ، أصول البزدوي : ٦٢/١ ، التوضيح :

٦٩/١ ، سلم الثبوت : ٢٠٣/١ .

(٥) انظر فتح الغفار : ١١٨/١ (٦) آخر اللوحة رقم ١٥٧ من ب

(٧) انظر فتح الغفار : ١١٨/١ .

(٨) في أ : " مجازا " والمثبت من ب وف .

قال رحمه الله :))

باب وجوه استعمال النظم .

وهى أربعة :

الحقيقة ، وهى اسم لما أريد به الموضوع .
والمجاز لما أريد به غير الموضوع ، لاتصال بينهما معنى . كما فى تسمية
البليد حمارا والشجاع أسدا ، أو ذاتا كسمية المطر سماء والحدث
غائطا . (((١)

أقول :

لما فرغ من بيان أقسام القسم الثانى وأضاده شرع فى بيان أقسام القسم الثالث
الذى فى وجوه استعمال ذلك النظم . وهى أربعة : الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية .
ووجه الحصر قد مر . (٢)

[الحقيقة]

أما الحقيقة فى اللفظة (٣) أما فعيلة بمعنى (٤) فاعل من حق الشيء
إذا ثبت . (٥)

ومنه الحاققة (للقيام) (٦) لأنها ثابتة كائنة لا محالة .
والحق هو الثابت الموجود فى مقابلة الباطل المعدوم . (٧) فيكون معناها
الثابتة فى موضوعها الأصلى لا يزول اسم الحقيقة عنه بحال .

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٢) فى أول باب وجوه النظم ، ص : ٤٤٨ من هذا البحث .

(٣) آخر اللوحة رقم ٩١ من نسخة ف .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٤٠ من نسخة أ .

(٥) انظر التعريفات ص : ٩٤

(٦) فى أ : * للقيام * والمثبت من ب و ف .

(٧) يقول الزبيدى فى تاج العروس (٣١٥/٧) والحق الموجود الثابت الذى لا يسوغ
انكاره والحق خلاف الباطل . *

- أو فعمل بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته بيقين . (١)
- فيكون معناها المثبتة في موضوعها الأصلي بحقوقه بالدلالة الوضعية متيقن فيها ، إذ لا ارتياب ولا اضطراب فيما استعمل في موضوعه الأصلي ، ثم نقل إلى القول المطابق لما هو الثابت في الواقع ، (٢) ثم نقل في اصطلاح إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب . (٣)
- وإنما تعرض للفظ ليعلم أن الحقيقة من عوارض الألفاظ دون المعاني . (٤)
- واحتراز بقوله " فيما وضع له أولاً " من المجاز . سواء قلنا إنه موضوع ثانٍ أو لم نقل .

- (١) انظر المصدر نفسه : ٣١٦/٦ . تيسير التحرير : ٢/٢
- (٢) ذكر الإسكندر بعد أن أثبت أن معنى الحقيقة الثابت أو المثبت أنها نقلت من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً ، كاعتقاد وحدانية الله تعالى ، ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى القول الدال على المعنى المطابق ، أي الصدق . (نهاية السؤل : ٢٤٦/٢)
- (٣) وقد عرفه صاحب السلم الثبوت بالتعبير القريب من تعبير الشبلي حيث قال : الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب .
- (سلم الثبوت : ٢٠٣/١)
- وانظر . تعريف الحقيقة في أصول البزدوى : ٦١/١ ، أصول السرخسي : ١٧٠/١ ، المنار مع شرح فتح الففار : ١١٧/١ ، التحرير مع التيسير : ٢/٢ ، شرح تنقيح الفصول ص : ٤٢ ، جامع الجوامع بحاشية البناني : ٣٠٠/١ ، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد عليه : ١٣٨/١ ، روضة الناظر لابن قدامة ص : ٨٩ .
- (٤) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري : ٦١/١ .

وذكر قوله " في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب " ليتناول الحقائق الثلاث : الشرعية واللغوية والعرفية كالصلاة والأسد والدابة^(١) . فإن هذه الألفاظ حقائق ، لكونها مستعملة فيما وضع له أولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب .

وهذا الحد أصلح من الحد الذي ذكره المصنف ، وهو قوله : الحقيقة اسم لما أريد به الموضوع^(٢) . لأن الحد الأول يتناول الحقائق الثلاث دون الحد الثاني ، إلا أن يراد بالموضوع ما يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي ، فحينئذ يكون الحد الثاني ساوياً للأول . وإن أريد بالموضوع الوضع اللغوي فله وجه ، فإن عند الجمهور من أصحابنا أن الأسماء الشرعية والعرفية مجازات هجرت حقائقها بالشرع والعرف ، فلا يحتاج إلى قيد يدخل بسببه ما ليس بحقيقة في الحد .

وقد تعرض للاستعمال بقوله " أريد به الموضوع " إذ الإرادة لا تكون إلا بعد الاستعمال .

(١) يوضحه ما جاء في كشف الأسرار (٦١/١) وهذا نصه : " واعلم أن الحقيقة ثلاثة أقسام : لغوية وشرعية وعرفية . والسبب في انقسامها هذا هو أن الحقيقة لا بد لها من وضع ، والوضع لا بد له من واضح . فتبين تعيين نسبت إليها الحقيقة ، فقيل لغوية إن كان صاحب وضعها واضح اللفظة ، كالإنسان المستعمل في الحيوان الناطق . وقيل شرعية إن كان صاحب وضعها الشارع كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة ، ومتى لم يتعين قيل عرفية ، سواء كان عرفاً عاماً كالعادة لذوات الأربع ، أو خاصاً كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم . "

انظر أقسام الحقيقة في : شرح تنقيح الفصول ص : ٤٢ ، المحلى على جمع الجوامع : ٣٠١/١ ، شرح الكوكب المنير : ١٤٩/٣ ، التحرير مع التيسير : ٢/٢ .

(٢) انظر ص : ٧٢٠ من هذا البحث . ولم يفقهه بالاصطلاح الذي وقع به التخاطب ، تابعاً لفخبر الإسلام البزدوى . انظر أصول البزدوى : ٦١/١ .

والتاء فى (لفظ) (١) الحقيقة إن كان بمعنى الفاعل
 فظاهر ، إذ صيغة فعيل إذا كان بمعنى الفاعل يذكّر
 ويؤنث بحسب موصوفه ، (٢) يقال : رحيم ورحيمة ،
 فكذا ههنا ، الموصوف مؤنث وهى الكلمة ، فيكون
 التاء باعتبارها ، فيكون التقدير : الكلمة الحقيقة .
 وإن كان بمعنى المفعول فظاهر أيضا ، إذ فعيل الذى بمعنى
 مفعول إذا جرى على موصوفه لا تلحق به التاء ، فإنه
 يقال : رجل جريح وامرأة جريحة .

وأما إذا قطع عن الموصوف ، فإنه تلحق به التاء للتأنيث ،
 فيقال : مررت بجريح بنى فلان وجريحته . (٣) وهذا معنى قولهم
 إن التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ، لأنه لما حذف الموصوف
 وأقيمت الصفة مقامه بقيت كالاسم الأصلى كالأورق الأطلس ، وعليه قولهم
 شاة أكمل ونطيح .

(١) فى ف : " لفظية " والمثبت من أ و ب .

(٢) انظر تيسير التحرير (٢/٢) ، نهاية السؤل : ٢٤٦/٢ ، قال فيه :
 اعلم أن الفعيل إن كان بمعنى الفاعل فإنه يفرق بين مذكّره ومؤنثه
 بالتاء فنقول : مررت برجل عليم وامرأة عليمه .

(٣) قال ابن مالك فى شرح الكافية الشافية (١٢٤٠/٤ - ١٢٤١) :
 فإن كانت الصفة على فعيل بمعنى مفعول لم تلحقه التاء
 إلا إذا جرد عن الوصفية ، نحو : ذبيحة ونطيحة .

فإن قصدت الوصفية وعلم الموصوف جرد من التاء ، نحو
 رجل قتيل وامرأة قتيل وعين كحيل وكف خضيب .
 وقد يشبه فعيل الذى بمعنى فاعل بهذا ، ويشبه
 هذا به ، فيعطى كل منهما حكم الآخر .

فمن حمل الذى بمعنى فاعل على الذى بمعنى مفعول
 قول الله تعالى (ان رحمة الله قريب من المحسنين)
 وقوله : قال من يحيى العظام وهى رميم .

ومن حمل الذى بمعنى مفعول على الذى بمعنى فاعل قول
 العرب : خصلة حميدة وصفة ذميمة بمعنى مخمودة ومذمومة . أجروها
 مجرى جميلة وقبيحة .

والمراد بقوله " لاتصال بينهما معنى " المعنى الخاص المشهور ،
إذ لا تصح الاستعارة بأى معنى كان ، ولهذا لم يجز تسمية الرجل
أسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم الاختصاص ، ولا تسمية الأبخسر
المحموم أسدا لعدم شهرة الأسد بهما ، وإن كانا من السوازم
الأسد . فإذا كان كذلك لا بد لصحة الاستعارة (من) (١)
الاشتراك فى صفة ظاهرة كالشجاعة التى اشتهر بها الأسد والبلادة
التي اشتهر بها الحمار .

وإليه أشار المصنف بقوله " كما فى تسمية الشجاع أسدا والبلید حمارا " .
والمراد بقوله " أو الاتصال ذاتا " المجاورة بين المحليين صورة كما فى
تسمية المطر سماء (٢) فى قوله تعالى (وفى السماء رزقكم) (٣)
وفى قول الشاعر (٤) :

عصاها
إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضبا
وأمثلهما ، فإن السماء اسم لكل ما علاك فأظلك . ومنه قيل للسقف
سما . قال الله تعالى (فليمدد بسبب الى السماء) (٥) أى إلى
السقف . فعلى هذا السحاب سماء ، والمطر يخرج من خلاله ،
فكان بينهما اتصال صورة لا معنى ، إذ لا مناسبة بين معنى المطر
والسحاب بوجه . (٦)

-
- (١) ساقط من ب و ف ، والمثبت من نسخة ١ .
(٢) انظر أصول السرخسى : ١٧٨/١ ، فتح القفار : ١٢٩/١
(٣) سورة الذاريات من آية ٢٢
(٤) والشاعر هو معاوية بن مالك بن كلاب .
ومعنى الشعر : إذا نزل المطر بأرض قوم فاخصبت بلادهم
وأجدبت بلادنا سرننا إليهما فرعيننا نباتهما وإن غضبت
أهلها لم نبال بغضبهم لعزنا ومنعتنا .
انظر الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب لابن السيد البطليوس :
ص : ٣٢٠ .
وفيه " إذا سقط " بدل قوله " إذا نزل " فى الشرح .

- (٥) سورة الحج : ١٥
(٦) آخر اللوحة رقم ١٤١ من نسخة ١ .

وكذا لا مناسبة بين معنى الحدث والفائظ وهو المكان المظمن من الأرض.
ولكن لما كان قضاء الحاجة في الغالب في مثل هذا المكان للبعد عن
أعين الناس شاع ذكر المحل وإرادة الحال لاتصال بينهما صورة . (١)
ثم وجوه الاتصالات بين الحقيقة والمجاز وإن حصروه بالاستقراء في خمسة
وعشرين نوعا ، (٢) وهي كون المجاز لازما للحقيقة أو ملزوما لها
أو جزءها أو شبيهها أو مجاورها أو باعتبار ما كان عليها أو ما يؤول إليها
أو كون أحدهما سببا للآخر ماديا أو صوريا أو غائيا أو فاعليا
أو سببا له أو شاكلا لها أو محلا لها أو حالا فيها أو مضادا لها
أو بالزيادة أو بالنقصان أو بإطلاق اسم الفعل على (القوة) (٣)
أو اسم المتعلق على المتعلق به أو بإطلاق اسم المبدل على البديل أو بالعكس،
أو بإطلاق اسم الشرط على المشروط أو بالعكس ، (٤) لكن مرجع الجميع
إلى ما ذكره المصنف من الوجهين وهو الاتصال بمعنى أو ذاتا .
وذلك لأن كل موجود من (٥) المحسوسات موجود بصورته ومعناه
ولا ثالث لهما . فلا يثبت الاتصال بين الشيئين إلا من أحد هذين
الوجهين . هكذا قيل .

-
- (١) انظر أصول السرخسي : ١٧٨/١
(٢) انظر ذلك في : شرح الكوكب المنير : ١٥٦/١ ، فتح القفار : ١٢٨/١
سلم الثبوت : ٢٠٣/١ .
فقد ضبطها ابن الحاجب في خمسة أحدها : الاشتراك في الشكل كالإنسان
للمصورة المنقوشة على الجدار ، و^{الاشتراك} الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة
لينتقل الذهن إليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له ، و ثالثها أنه
كان عليها ، أي المستعمل فيه على الصفة مثل العبد للمعتق ،
ورابعها أنه آيل إليها ، كالخمر للعصير لأنه في الحال يصير
خمرا ، خامسها المجاورة مثل جسر الميزاب .
انظر مختصر ابن الحاجب : ١٤٢/١ وما بعدها .
(٣) في ف " القول " والمثبت من أ وب وهو الصحيح .
(٤) انظر أمثلة هذه الأنواع في شرح الكوكب المنير : ١٥٢/١ وما بعدها ،
نهاية السؤل : ٢٧١/٢ وما بعدها .
(٥) آخر اللوحة رقم ٩٢ من نسخة ف .

ثم اعلم أن لفظي الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما . (١)
 أما في الحقيقة فلأنها مأخوذة من الحق ، وهو الثابت في نفسه ،
 ثم نقل إلى المقيد المطابق مجازا ، ثم منه إلى القول المطابق ، ثم
 إلى اللفظ المستعمل في الموضوع له فهو مجاز في الدرجة الثالثة . (٢)
 وأما في المجاز فمن وجهين : أحدهما أنه من الجواز بمعنى العبور ،
 وهو حقيقة في الأجسام ، (٣) واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من
 محل إلى آخر .

وأما ثانيا فلأنه مفعول ، وهو إما مصدر أو اسم مكان ،
 فإرادة معنى الفاعل الذي هو جائز مجاز . (٤)

-
- (١) أي مجازان لغويان وحقيقتان عرفيتان .
 راجع كشف الأسرار : ٦٢/١ وما بعدها ، نهاية السؤل : ٢٤٦/٢ .
 (٢) انظر كشف الأسرار : ٦٢/١ وما بعدها .
 وذكر الفزالي في المستصفى (٣٤١/١) : " أن اسم الحقيقة مشترك ،
 إذ قد يراد به ذات الشيء وحده ويراد به حقيقة الكلام ، ولكن إذا -
 استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه ."
 (٣) أي أن العبور إنما يحصل في انتقال الجسم من حيز إلى حيز . فأما -
 في الألفاظ فلا .
 (انظر كشف الأسرار : ٦٢/١)
 (٤) قال صاحب كشف الأسرار (٦٢/١) في تعليل ذلك : " لأن بناء المفعول
 للموضوع أو للمصدر حقيقة لا للفاعل ، فإطلاقه على اللفظ المنتقل
 لا يكون إلا مجازا ."
 وانظر : نهاية السؤل : ٢٤٧/٢ .

قال رحمه الله :

((وفى الشرع نوعان : أحدهما الاتصال فى المعنى المشروع ^(١) كاتصال الوصية بالإرث والمهبة بالصدقة . والثانى اتصال السبب بالمسبب . وانه من قبيل الذاتى فى المحسوس وهو نوعان أيضا : أحدهما اتصال العلة بالمعلول كاتصال الطك بالشراء . وانه يوجب الاستعارة من الطرفين ، لأن العلة لم تشرع إلا بحكمها . والحكم لا يثبت إلا (بعلة) ^(٢) ، فعمت الاستعارة لعموم الاتصال .

ولهذا قلنا فيمن قال : اشتريت عبدا فهو حر ، فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق بهذا النصف . ولو قال : إن طكت لا يعتق ما لم يجتمع الكل فى ملكه ، لأن المقصود من مثل هذا الكلام فى العرف الاستغناء بطك العبد . وذا إنما يكون بصفة الاجتماع . وأما الطك فليس يلزم للشراء ، فكيف الفنى . فان عنى أحدهما الآخر تعمل نية فى الموضعين ، لكن ^(٣) فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق فى القضاء .)) (٤)

أقول : لما ذكر أن استعمال المجاز فى العربية يحتاج إلى اتصال بين الحقيقة وبينه ^(٥) صوريا كان أو معنويا ، أراد أن يذكر بأن الاستعارة ^(٦) فى الأسباب الشرعية وعللها وأحكامها أيضا جائزة ، لوجود المجوز للاستعارة (بينهما) ^(٧) وهو الاتصال الصورى أو المعنوى . ^(٨)

(١) فى أ وب : " معنى المشروع " والمثبت من نسخة ف .

(٢) فى أ وف : " بعلة " والمثبت من ب .

(٣) فى ب : " يمكن " والمثبت من أ وف .

(٤) هذا المتن من أ وب وج .

(٥) آخر اللوحة رقم ١٥٨ من ب .

(٦) الاستعارة فى الاصطلاح نوع من أنواع المجاز .

انظر ذلك فى التحرير مع التيسير : ٦/٢ - ٨ .

(٧) من نسخة ب وف .

(٨) يقول صاحب التوضيح بعد أن فكروا وجوه العلاقات

بين المجاز والحقيقة : " وأعلم أن الاتصالات

المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة

للمجاز أيضا (التوضيح : ٧٧/١)

وانظر أيضا أصول السرخسى : ١/١٧٨ ، فتح الفقار : ١/١٢٩ .

فقال : وفى الشرع ، أى الاتصال فى الألفاظ الشرعية نوعان أيضا :
أحدهما الاتصال فى معنى المشروع كاتصال الوصية بالارث من حيث إن كل
واحد منهما يثبت الطك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت .
ولهذا جازت استعارة أحدهما للآخر . قال تعالى (يوصيكم الله
فى أولادكم)^(١) المراد بالوصية المذكورة الإرث لا حقيقتها ،
إذ لا وصية لو ارث .^(٢)
وكذا الهبة والصدقة بينهما اتصال معنى من حيث إن كل واحد
منهما تطبيق بغير عوض ، فيجوز استعارة أحدهما للآخر .
ولهذا قالوا : الهبة على الفقير صدقة حيث لا يصح الرجوع فيها .
ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما وهب (للفقيرين)^(٣) .
والصدقة على الفنى هبة حتى كان له الرجوع . وينع الشيوع
من الصحة إذا تصدق على غنيين .^(٤) فكان هذا نظير الاتصال بين
الأسد والشجاع فى المحسوسات .
والثانى ، وهو الاتصال الذاتى فى المشروعات ، اتصال السبب بالسبب ،
وكذا العلة بالمعلول .
وأراد بالسبب والسبب ما يعم السبب والعلة (والسبب)^(٥) والمعلول ،
وهو معنى الإفضاء إلى الشيء وما يفضى إليه الشيء .
ولم يرد به السبب والسبب الاصطلاحى ، بدليل تقسيمه إلى اتصال العلة
بالحكم والسبب بالسبب . ومورد القسمة (يشترط)^(٦) أن يكون مشتركا .
ولا اشتراك بينهما فى المعنى الاصطلاحى . فتعين إرادة المعنى اللفوى حتى
يتناول القسمين .

(١) النساء : من آية ١١

(٢) انظر فتح الغفار : ١٢٩/١ ، التوضيح : ٧٧/١ .

(٣) فى ف : " للفقير " والصحيح ما أثبتناه من أ و ب .

(٤) انظر هذه المسألة فى فتح الغفار : ١٢٩/١ .

وانظر بيان ثبوت حق الرجوع فى الهبة وخلاف العلماء فيه وشروط

الرجوع فى بدائع الصنائع : ٢٦٩٨/٨ .

وكذلك انظر فى (٢٦٨٧/٨) مسألة الشيوع هل يمنع صحة الهبة والصدقة أم لا ؟ .

(٥) راجع فتح الغفار : ١٣١/١ ، التوضيح على التنقيح : ٧٧/١ .

(٦) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٧) فى ف : " شرطه " والمثبت من أ و ب .

" وانه " أى القسم الثانى وهو الاتصال بين السبب والسبب ، وكذا العلة والمعلول من قبيل الذاتى فى المحسوسات .

وذلك لأنه لا مناسبة بين معنى السبب والسبب . ولا بين معنى العلة والمعلول ، إذ السبب هو المفضى والسبب هو المفضى إليه . والعلة هو المؤثر والحكم هو الأثر . ولكن بين ذات العلة وذات المعلول مجاورة ، لوجود المعلول مع العلة أو عقيبتها متصلا بها .

وكذا حال السبب مع السبب . فكلن هذا الاتصال مثل اتصال المطر والسحاب فى المحسوسات . (١)

" وهو " أى القسم الثانى من الاتصال فى المشروعات نوعان : (٢)

أحدهما اتصال العلة بالحكم كاتصال الملك بالشراء . (٣)

" وانه " أى هذا النوع من الاتصال وهو الاتصال بين العلة والحكم يوجب أى يجوز أو يثبت الاستعارة من الطرفين ، (٤) حتى جاز ذكر العلة وإرادة الحكم وذكر الحكم وإرادة العلة . وذلك لأن المجوز للاستعارة هو الاتصال . (وهو) (٥) باعتبار الافتقار . (٦) وهو فى العلة والمعلول من الطرفين لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها ، أى لم يقصد لذاتها ، بل لحكمها حتى لم تشرع فى محل لا يتصور الحكم فيه ، نحو بيع الحر ونكاح المحارم .

والحكم لا يثبت إلا بعلمته ، إذ الأثر لا يثبت بدون المؤثر ، ولكن جهة الافتقار من الطرفين مختلفة ، فلا يلزم منه الدور . وذلك لأن افتقار الحكم إلى العلة من حيث الوجود وافتقار العلة إلى الحكم من حيث الشرعية والاعتبار والفرض .

فلما عم الاتصال بينهما عمت الاستعارة من الجانبين ، لوجود المجوز للاستعارة .

(١) انظر فتح الغفار : ١٢٩/١ .

وهو آخر اللوحة رقم ١٤٢ من نسخة أ .

(٢) انظر المصدر نفسه وأصول السرخسى : ١٨١/١ .

(٣) انظر فتح الغفار : ١٢٩/١ .

(٤) انظر المصدر نفسه والتوضيح : ٢٥/١ ، التحرير : ٩/٢ وأصول السرخسى : ١٨١/١ .

(٥) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٦) أى : فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما إلى الآخر .

(كذا فى أصول السرخسى : ١٨١/١)

"ولهذا" أى : ولأجل عموم الاستعارة من الطرفين قلنا فيمن قال : إن اشتريت عبدا فهو حر ، فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لنفسه ، يمتق عليه هذا النصف . (١)

ولو قال : إن ملكت والمسألة بحالها ، (٢) لا يمتق ، حتى يجتمع الكل فى ملكه . وهذا استحسان . والقياس فيه أن يمتق النصف ، لأن الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع . وقد حصل ، فيمتق هذا النصف كما فى فصل الشراء .

والفرق على وجه الاستحسان بالعرف ، فإن المقصود من مثل هذا الكلام وهو قوله : إن ملكت عبدا فهو حر ، فى العرف الاستفناء بملك العبد . "وذا" أى : حصول الاستفناء إنما يكون بصفة الاجتماع ، بأن ملكه مجتمعا . وإذا ملكه متفرقا لم يوجد الشرط ، فلا يمتق شي . وأما الملك فليس يلزم للشراء حتى يتحقق الشراء من الوكيل ، مع أن الملك لا يثبت له ، بل يثبت لمولكه . فكيف يلزمه الفناء . فلا يكون المقصود فيه حصول الاستفناء بملك العبد ، بل المقصود (منه) (٣) حصول (٤) الشراء بأى وجه كان ، متفرقا أو مجتمعا . وقد وجد الشرط ، فيمتق ما يملكه . وحاصله أن الملك المطلق يقع على الكاسل ذاتا ، وذلك بصفة الاجتماع . والمطلق قد تقيد بالمادة ، كقيد البلد . فيتقيد ههنا بصفة الاجتماع . وإن صفة المالكية لا تبقى بعد الزوال .

(١) قال الإمام محمد فى الجامع الكبير (ص: ٥١) : "ولو قال : إن اشتريت عبدا فهو حر ، فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر عتق النصف الباقي"

وانظر أصول السرخسى : ١٨١/١ .

(٢) أى : لو قال : إن ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا ثم باعه ثم اشترى النصف الثانى ، لا يمتق .

انظر أصول السرخسى : ١٨١/١ .

والجامع الكبير : ص: ٥١ .

(٣) ساقط من أوف والمثبت من نسخة ب .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٩ من نسخة ب .

ألا ترى أن الإنسان قد يقول : ما ملكت مائتي درهم قط ، ولعله قد ملك أكثر من ألف درهم متفرقا في عمره .
 وأما صفة كونه مشتريا فلا يزول بعد زوال الطك ، لأن كونه مشتريا لا يتوقف على الطك ، كما بينا في الوكيل .^(١)
 ولهذا لو قال : إن اشتريت عبدا فأمرأته كذا ، فاشترى لغيره ، يحنث في يمينه . فإذا اشترى الباقي بعد بيع النصف فقد وجد الشرط وهو شراء العبد ، فيحنث ، إلا أن ينوي شراء عبد كامل ، فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ، ولا يصدق القاضي لأنه نوى التخصيص فيما فيه تخفيف .^(٢)
 وكان الشيخ أبو بكر الاسكاف^(٣) إذا أراد^(٤) تفهيم هذه المسألة لأصحابه دعا بجمال كان على باب سجده ، فيقول : يا فلان ، هل ملكت مائتي درهم ، فيقول : لا ، والله ما ملكتها قط . ثم كان يقول لأصحابه : كم ترون أنه ملك من الدراهم في عمره متفرقة وأنفق ؟ فثبت أن المراد بمثل الطك المجتمع دون المتفرق عرفا .^(٥)
 وهذا إذا كان الحلف على عبد منكرفي الطك والشراء ، بأن قال : إن ملكت أو اشتريت عبدا .
 أما إذا عقد يمينه على عبد معين فيهما بأن قال : إن ملكت أو اشتريت هذا العبد والمسألة بحالها . فلا فرق بين الصورتين في عتق النصف الأخير^(٦) لأن الاجتماع صفة مرغوبة ، والصفة في الحاضر لفسو ،

(١) سبق ذلك ص : ٧٣١

(٢) قال في الجامع الكبير (ص : ٥١) : " ولو قال : نويت عبدا تاما لم يصدق في القضاء خاصة . . . "

(٣) وهو محمد بن أحمد أبو بكر الاسكاف البلخي ، إمام كبير جليل القدر ، أخذ الفقه عن محمد بن سلعة عن أبي سليمان الجوزجاني . وتوفي سنة ٣٣٣ هـ .

(الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص : ١٦٠)

(٤) آخر اللوحة رقم ٩٣ من نسخة ف .

(٥) انظر كشف الأسرار : ٧٠ / ٢ .

(٦) جاء في الجامع الكبير (ص : ٥١) : " ولو نظر إلى عبد بعينه فقال : إن ملكته فهو حر . . . فاشترى نصف العبد ثم باعه واشترى النصف الآخر عتق النصف الآخر . . . "

إذ الإشارة أقوى منها في التعريف ، وفي الفائب معتبرة ، لأنه لا يعرف إلا بها . فلو لا اعتبارها يلزم الإلفاء .
ولهذا لو حلف لا أدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمارة .
فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث . (١)

وفي غير المشار يعتبر الصفة ، فلا يحنث بدخولها بعد ما صارت صحراء (٢).
ثم المراد من قوله " يمتق هذا النصف في فصل الشراء " هو أن يكون الشراء صحيحا ، فإن كان فاسدا لم يمتق ، وإن اشتراء جملة ، لأن شرط الحنث وهو الشراء ، في الفاسد وجد قبل القبض ، ولا ملك له فيه قبله .
فيخل اليمين بدون الجزاء لعدم المحل .
ولهذا لو أعتقه قبل القبض لا ينفذ .

فإن كان في يده حين اشتراءه فاسدا يبد ضمان ينوب عن قبض الشراء ، فيصير متلكا بمجرد الشراء ، فيمتق ، لوجود الشرط في محل .
بخلاف ما إذا كان في يده وديعة أو أمانة أو عارية ، لأن الأمانة لا تنوب عن قبض الشراء على ما عرف .

وينبغي أن يكون قوله : " يمتق النصف " قول أبي حنيفة ، لتجزى (الإعتاق) (٣) عنده . لا قولهما لعدم التجزى عندهما على خلاف مشهور . (٤)

قوله : " فإن عني " أي أراد بأحدهما الآخر بيان قال : (٥)
عنت بالملك الشراء ، حتى لا يشترط الاجتماع ، فيمتق النصف ، صدق قضاء وديانة ، (٦) لأنه استعمار الحكم لعنته ، فيجوز فيه تغليب عليه ، فيصدق القاضى أيضا لعدم التهمة .
وإن قال : عنت بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه ، فلا يمتق هذا النصف ، يصدق ديانة ، لأنه استعمار العلة لحكمها ، ولكن لا يصدق القاضى ، (٧) لأنه نوى ما فيه تخفيف عليه ، فلا يقبل قوله للتهمة .

(١) انظر الجامع الكبير ص : ٥٤ (٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) في أوب : " العتق " والمثبت من ف .

(٤) انظر هذا الخلاف في البحر الرائق : ٢٥٣/٤ .

(٥) آخر اللوحة رقم ١٤٣ من نسخة أ .

(٦) انظر أصول البزدوى مع كشف الأسرار : ٧٠/٢ .

(٧) انظر المصدر نفسه .

فصار كأنه رجع عن الإقرار بالعتق وهو لا يصح لهذا ، لا لعدم الاستعارة لما بينا أنها صحيحة لوجود المجوز .
(وهذا هو المقصود من) ^(١) الاستشهاد . فالتسائل المذكورة قبل قوله " فإن عني بأحدهما الآخر ، كان تمهيدا لهذا الاستشهاد . ولقائل أن يقول : إن قوله : إن ملكك * موضوع لمطلق الملك غير مقيد بالملك الذي هو معلول الشراء ، فلا يكون الشراء علة ، بل هو علة للملك الذي يثبت به دون مطلق الملك . فلا يكون بين مطلق الملك والشراء اتصال بالعلية والمعلولية ، فكيف يصح إيراده تمثيلا ، مع أن المطلق لا دلالة له على العقد . فكان ينبغي أن يصح الاستعارة بينهما .

وقيل الفرق بناء على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة ^(٢) المشبهة على الموصوف في حال قيامها به بطريق الحقيقة . أما بعد زوالها فمجاز لغوي ، لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ، ولفظ المشتري من هذا القبيل . فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا ، فصار منقولا عرفيا .
(و) ^(٣) أما لفظ الملك فلا يطلق بعد زواله عرفا . ففي قوله إن ملكك يراد الحقيقة اللغوية لا غير .

ثم المراد من قولهم إنه يصدق ديانة أنه إذا استغنى فقيها أجابه على ما نوى . ولكن القاضي يحكم بموجب كلامه إذا رفع إليه الأمر . ولا يلتفت إلى نيته إذا كان فيما نوى تخفيف عليه . (كما لو استغنى ^(٤)) واحد عن فقيه أن (لفلان) ^(٥) على ألف درهم وقد قضيته . هل برئت ذمتي منها ، فإنه يفتيه بالبراءة . ولو سمع القاضي ذلك منه قضى عليه بالدين إلا أن يقيم البينة على الإيفاء .

-
- (١) غير مقروء في أ ، والمثبت من ب و ف .
(٢) آخر اللوحة رقم ١٦٠ من نسخة ب .
(٣) ساقط من أ و ب والمثبت من ف .
(٤) في ف : " كما إذا استغنى " والمثبت من أ و ب .
(٥) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

قال رحمه الله :

((والثانى اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعملية وضعت له ، كاتصال ثبوت ملك المتعة بالألفاظ موضوعة ^(١) لملك الرقبة و اتصال زوالها بالألفاظ العتق تهما لملك الرقبة زوالا وثبوتا . وأنه يوجب استعارة السبب للسبب ، دون عكسه لاستفناء السبب وافتقار السبب إليه .)) ^(٢)

أقول :

النوع الثانى من الاتصال الذاتى فى المشروعات اتصال الفرع ، أى الحكم ، فإنه فرع بما هو سبب محض .

والمراد بالسبب المحض ما يفضى إلى السبب ، ولا يكون شرعيته لأجله كما عرف فى شرعية العلة للحكم . فإن ملك الرقبة ليست شرعيته لأجل حصول ملك المتعة ، لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة . كما فى العبد والأخت من الرضاع ونحوهما .

وإليه أشار فى الكتاب بقوله " بما هو سبب محض ليس بعملية وضعت له ، كاتصال ثبوت ملك المتعة - وهو النكاح - بالألفاظ موضوعة لملك الرقبة . " كالبيع والهبة والتملك .

" واتصال زوالها " أى زوال ملك المتعة ، والتأنيث باعتبار تأنيث المضاف إليه ، بالألفاظ العتق ، نحو أنت حرة وأعتقتك ، زوالا وثبوتا ، أى يزول ملك المتعة بالألفاظ التى يزول بها ملك الرقبة ، ويثبت ملك المتعة بالألفاظ التى يثبت بها ملك الرقبة ، حتى ينعقد النكاح بلفظ التملك والهبة وبكل لفظ وضع لتمليك العين فى الحال ^(٣) .

(١) آخر اللوحة رقم ٢٢ من ج .

(٢) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٣) انظر الهداية (١٠٥ / ٣) حيث قال فيها : " وينعقد بلفظ

النكاح والتزويج والهبة والتمليك والصدقة . " قال الشارح فى فتح القدير : " . . . وجوازه عندنا بطريق المجاز ، فإن المجاز كما يجرى فى الألفاظ اللفظية يجرى

فى الألفاظ الشرعية بلا خلاف . . . " وذهب الإمام الشافعى رحمه الله إلى أن النكاح لا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج .

(انظر مختصر الزنسى ص : ١٦٢)

ولهذا لو قالت المرأة : ملكتك نفسى أو وصيتك أو بيعتك وقبل الزوج ينعقد النكاح . فقد استعير اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة . فهذا من جانب الثبوت . وأما من جانب الزوال فإنه يقع الطلاق بكل لفظ يقع به العتق ، ^(١) حتى لو قال لامراته : أنت حرة أو أعتقتك ونسوى الطلاق يقع . وهذا لأن ملك الرقبة سبب لملك المتعة فى محل قابل له . فإن من ملك رقبة الأمة ملك بضعها وإذا لم يكن مانع من رضاع وغيره .

وكذا زوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة ، فإن من أعتق أمته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها إلا بالنكاح . وإنما قلنا بأنه سبب وليس بعلة فى الزوال والثبوت لتخلل الواسطة ، وهى ثبوت ملك الرقبة وزواله .

ولقائل أن يقول : البيع والهبة والتطليق ليس سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح . وكذا ^(٢) المتيق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذى يزول بالطلاق ، فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فى جميع (ما ذكر) ^(٣) . فكان ينبغي أن لا يصح الاستمارة فى جميع ما ذكر لأجل هذا المعنى . وكلهم قد صرحوا بالجواز لهذا المعنى .

قوله " وأنه " أى هذا النوع من الاتصال ، وهو اتصال الحكم بالسبب " يوجب " أى : يجوز ، أو يثبت ^(٤) استمارة السبب للسبب ، كما ذكرنا فى ثبوت ملك المتعة وزواله بالفاظ يثبت بها ملك الرقبة ويزول .

" دون عكسه " يعنى لا يجوز استمارة السبب وهو الحكم للسبب حتى لا يجوز استمارة الألفاظ التى يثبت بها ملك المتعة لثبوت ملك الرقبة ولا استمارة الألفاظ التى يزول بها ملك المتعة لزوال ملك الرقبة . ولهذا ^(٥) لا يجوز استمارة النكاح للبيع ولا الطلاق للمعتاق حتى لو قال المولى للمشتري : أنكحتك أمتى هذه بكذا وأراد به البيع وقال المشتري قبلت لا ينعقد البيع . أو قال المولى لأمته طلقتك وأراد به العتق لم يعتق عندنا خلافا للشافعى . ^(٦)

(١) انظر بدائع الصنائع : ٤ / ١٨٠٣ فى مسألة كناية الطلاق .

(٢) آخر اللوحة رقم ٩٤ من ف . (٣) فى ف " ما ذكرنا " واثبت من أ و ب .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٤٤ من أ . (٥) آخر اللوحة رقم ١٦١ من نسخة ب .

(٦) انظر البحر الرائق : ٤ / ٢٤٥ ، المنهاج مع شرح مغنى المحتاج : ٤ / ٤٩٣ .

وإنما قلنا إن العكس هو استعارة السبب للسبب لا يجوز، لأن شرط صحة الاستعارة الاتصال ، وهو إنما يتحقق بالافتقار . والسبب مفتقر إلى السبب لأنه فرع وأثره ، فيصح ذكره وإرادة أثر الافتقار إليه . فأما السبب فمستغن عن السبب في ذاته ، لقيامه بنفسه ، وحصول حكمه الأصلي الذي وضع له بدونه . وكذا لا يفتقر السبب إلى الحكم في شرعيته واعتباره ، كما قلنا في افتقار العلة إلى الحكم باعتبار أنها لم تشرع إلا للحكم . وذلك لأن السبب ليس بمقصود من السبب ، بل ثبوت السبب به من الأمور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه . (١) فإن من اشترى جارية مجوسية أو اخته من الرضاع أو عبدا أو بهيمة يحصل له ملك الرقبة . وإن لم يحصل له ملك العتمة ، فقد شرع السبب وإن لم يترتب عليه السبب . (٢) بخلاف العلة ، فإنها لم تشرع فيما لا يتصور حكمها ، كبيع الحر ونكاح المحارم . وإذا كان كذلك لا يجوز استعارة السبب للسبب لعدم الافتقار من جانب السبب . اللهم إلا إذا كان السبب مختصا بالسبب لا يوجد بدونه ، فحينئذ تجوز الاستعارة من الطرفين ، كقوله تعالى إخبارا (إني أراني أعصر خمرا) (٣) أي : عنباً . فإن الخمر لا يعصر . استعير اسم السبب وهو الخمر إلى السبب وهو العنب لا اختصاص الخمر بالعنب . (٤) وهذا لأنه إذا كان مختصا يصير في معنى المعلول مع العلة من حيث إنه لم يحصل به إلا مع كونه مطلوباً وصار كأن السبب موضوع له وافتقر إليه نظراً إلى الفرض .

فإن قيل : ألم يكن أنه لا يصح استعارة البيع للإجارة حتى لو قال : بعته عبدي شهراً بكذا أو بعته نفسي بكذا مريداً للإجارة ، لا يصح ، مع أن البيع سبب لملك الرقبة الذي هو سبب لملك المنفعة . فيلزم أن لا يصح استعارة البيع للنكاح أيضاً .

قلنا : لا نسلم عدم الانعقاد به ، بل الإجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشائخ . (٥) ولكن انعقاد الإجارة بلفظ البيع إنما يتصور في الحر إذا أضافه

(١) انظر كشف الأسرار : ٧١/٢ (٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) سورة يوسف : ٣٦ (٤) انظر كشف الأسرار : ٧١/٢

(٥) انظر هذا الخلاف في البحر الرائق : ٣٩٧/٧ .

البيع إلى نفسه ، بأن قال : بعته نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا^(١) ، وذلك لأن الحر ليس بمحل لحقيقة البيع ، فيستعمار للإجارة عند تعذر العمل بالحقيقة ، للاتصال من حيث السببية .

أما لو أضاف العقد إلى النعمة بأن قال : بعته ضافعي شهرا ، أو بعته ضافعي عبدي أو داري شهرا فإنه لا ينعقد به الإجارة ، لفساد الاستمارة بل لعدم المحل ، فإن المنافع معدومة ، فلا تصلح محلا للعقد .^(٢) ولهذا لو أضاف العقد إليها بأن قال : أجرتك ضافعي هذه الدار لم يجز .^(٣) فكذا ما يستمار لها .

وإنما تصح الإجارة باعتبار إقامة العيين مقام النعمة ، بأن يقول : أجرتك هذه الدار شهرا بكذا .

وأما لفظ البيع إذا أضيف إلى الدار أو العبد بأن قال : بعتهك هذا العبد أو الدار فيثبت حقيقة البيع لإمكانه دون الإجارة . وهذا لأن البيع أضيف إلى محل قابل للبيع . فأمكن العمل بالحقيقة . ولم يمكن حمله على الإجارة لفقد شرطها ، وهو بيان المدة . فإن بين المدة بأن يقول : بعته عبدي منك شهرا بعشرة ، فلا رواية .^(٤) فقيل^(٥) : يجوز أن ينعقد لإجارة إذا سمي جنس العمل ، لأن أهل المدينة يسمون الإجارة بيعا . وإذا تعارف أهل اللسان ببلد جاز في غيره إذا اتفق العاقدان عليه .^(٦)

وقيل لا يجوز ، لأن العمل بحقيقة البيع ممكن .

غاية الأمر أن ذكر المدة مفسد للبيع ، فيحمل ذكر المدة إلى تأجيل الثمن ، كما - في قوله : بعتهك^(٧) إلى شهر ، لا لتوقيت البيع لأنه لا يقبل التوقيت ، فينعقد صحيحا ، أو ينعقد فاسدا إذا لم يحمل ذكر المدة إلى تأجيل الثمن . ولكن البيع الفاسد بيع حقيقة يثبت به الطك عند القبض . فكان الحمل على الحقيقة وإن كانت قاصرة أولى من الحمل على المجاز وهو الإجارة^(٨) .

(١) انظر هذا المثال في كشف الأسرار: ٢/٧٦ .

(٢) قال ابن نجيم في البحر الرائق (٢/٢٩٧) : " لو قال بعته منك ضافعي الدار شهرا بكذا ، ذكر في العميون أن الإجارة فاسدة لأن المنافع معدومة وهي ليست بمحل للبيع ، وذكر شيخ الإسلام أن فيه اختلاف المشايخ . "

(٣) انظر المصدر نفسه . (٤) انظر كشف الأسرار: ٢/٧٦ ، التلويح ١/٨١ .

(٥) انظر المصدرين السابقين . (٦) انظر كشف الأسرار: ٢/٧٦ .

(٧) آخر اللوحة ١٦٢ من ب (٨) انظر كشف الأسرار: ٢/٧٦ .

قال رحمه الله :

((وحكم المجاز وجود ما أريد به خاصا كان أو عاما .
ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما ^(١) :
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين ^(٢) عاما فيما يحله
ويجاوره .)) ^(٣)

أقول :

" وحكم المجاز " أى أثره الثابت به وجود ما أريد (به) ^(٤) ، أى :
ثبوته خاصا كان ، أى المجاز ^(٥) أو عاما عندنا ^(٦) خلافا للشافعى ^(٧)
كما سيأتى .

(١) وهو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوى ، أبو عبد الرحمن ، صحابي ،
وهو آخر من توفى بحكمة من الصحابة . ولد سنة ١٠٠ هـ ، وتوفى
سنة ٧٣ هـ .

(الأعلام : ١٠٨ / ٤)

(٢) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في سنده (١٠٩ / ٢)

(٣) هذا المتن من أوب وج .

وهذا آخر ورقة رقم ١٤٥ من نسخة أ .

(٤) ساقط من نسخة ف والمثبت من أوب .

(٥) كقوله تعالى " أولا ستم النساء " فإن المراد منه الجماع وهو خاص .

كذا فسى شرح ابن ملك (ص ٣٧٣) بحاشية الرهاوى .

(٦) انظر المصدر نفسه والتوضيح : ٨٦ / ١ .

(٧) هكذا نسبته الشارح إلى الشافعى وهو منسوب إلى بعض أصحابه

كما فى شرح ابن ملك (ص ٣٧٣) والتوضيح (٨٦ / ١)

وفيه نظر ، لأن صاحب التلويح قد اعترض على ذلك حيث قال : " وأعلم
أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ، ولا يتصور
من أحد نزاع فى صحة قولنا : جا * نى الأسود الرماة إلا زيدا
أو تخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عندهم من غلبة الطعم
فى باب الرى لا على عدم عموم المجاز . ومع ذلك فالتعليل بكونه
ضروريا من جهة المتكلم على ما هو مسطور فى كتب القوم ما لا يعقل
أصلا ، لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفسراد
مراده بالحقيقة . فيضطر إلى المجاز . فكما يتصور الاضطرار إلى
المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى
العام . وإنما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب
السامع لتصحيح الكلام . . . "

(التلويح : ٨٧ / ١)

وإنما يبين حكم المجاز دون الحقيقة ، لأن في حكم المجاز خلافا لبعض الشافعية حيث قالوا : لا عموم للمجاز . فيكون بيانه أهم .
 أما حكم الحقيقة فثبت ما وضع له اللفظ خاصا كان أو عاما بلا خلاف . فلذلك لم يذكره .
 "ولهذا" ، أى لأجل أن حكم المجاز عندنا ثبت ما أريد به وإن كان عاما جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر ^(١) وهو قوله عليه السلام : " لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين " ^(٢) عاما فيما يحله ويجاوزه .
 وهذا لأن حقيقة الصاع وهو الخشب المنقورة غير مرادة ههنا بالإجماع ، حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنتين . وإنما أريد منه ما يحله ويجاوزه وهو عام يتناول المظموم وغيره .

والمجوز للاستعارة الاتصال الصورى بطريق إطلاق اسم المخل وإرادة الحال .
 فالحاصل أن بعض الشافعية منع عموم المجاز ^(٣) باعتبار أنه ضرورى لا يصار إليه إلا عند تعذر العمل بالحقيقة ، لتوسعة الكلام .

ولا عموم للثابت ضرورة ، إذ الضرورة تندفع بدون العموم ، كالثابت بالاقتضاء عندكم ^(٤) ، بخلاف الحقيقة ، فإنها أصل فى الكلام ، فلا يلزم من عمومها عموم المجاز ^(٥) .

فإذا كان كذلك فلا يراد جميع ما يحل فى الصاع ، لأنه مجاز . والعموم لا يجرى فيه . وقد أريد منه المظموم بالإجماع ، فلم يبق غيره مرادا . فلا دلالة فيه على جريان حرمة الربا فى غير المظموم .

ونحن نقول : إن المجاز أحد نوعى الكلام ، وهو أبلغ من الحقيقة ، فيكون مثلها فى احتمال العموم . وذلك لأن عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة ، إذ لو كان العموم لذاتها لما وجدت إلا عامة . وليس كذلك ، بل العموم لها بدليل زائد عليها لدخول اللام للاستفراق أو للجنس أو وقوعها نكرة فى النفي أو الشرط أو نحو ذلك . فإذا وجد مثل ذلك الدليل فى المجاز وجب القول بعمومه لوجود مقتضى للعموم .

(١) تقدمت ترجمته ص : ٢٣٩

(٢) تقدم تخريجه ص : ٢٣٩

(٣) انظر ما تقدم ص : ٢٣٩ ما نقلناه من نص صاحب التلويح لهذا الموضوع .

(٤) انظر ما يأتي ص : ٨٧٥ من أن لا عموم للمقتضى عند الحنفية .

(٥) آخر اللوحة رقم ٩٥ من نسخة ف .

ولا نسلم كون المجاز ضروريا . وكيف يقال بأنه ضرورى ، وقد وجد فى القرآن أكثر من أن يحصى وهو فى أعلى رتب الفصاحة ، والله متعال عن الضرورات . والضرورة فى المجاز راجعة إلى المتكلم ، لأنه من قبيل وجوه الاستعمال . بخلاف المقتضى ، فإن الضرورة فيه راجعة إلى السامع ، لأنه من أنواع وجوه الاستدلال . فإذا ثبت أن المجاز قد يعم بدليل ، وقد وجد دليل العموم فى حديث ابن عمر ، لأن الصاع معروف باللام الاستفراقى ، لعدم المعهود ، والحقيقة غير مراد كما ذكرنا ، فتمين عموم المجاز ، فاستغرق جميع ما يحويه مضمونا كان أو غيره . فيدل على أن الربا يجرى فى غير المضموم أيضا . فيحرم بيع الجص بمثله متفاضلا . (١) وقد دل الحديث بإشـا رته على أن الكيل هو العملة فى حرمة الربا ، (٢) لأنه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام : لا تبيعوا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين ، فيقتضى جواز بيع (الحفنة بالحفنتين) (٣) والتفاحة بالتفاحتين لعدم الكيل . (٤)

(١) راجع : الهداية : ١٥٣/٦ حيث قال : " ولو تباععا مكيلا أو - موزونا غير مضموم بجنسه متفاضلا كالجص والحديد لا يجوز عندنا لوجود القدر والجنس . "

ويجوز هذا عند الشافعية لعدم الطعم والثنية . انظر المجموع (٣٩٩/٩) وما بعدها .

(٢) انظر أقوال العلماء فى علـة الربا فى الأشياء الستة ص ٧١٢ من هذه الرسالة .

(٣) فى ب : " الحقيقة بالحقيقتين " والصواب ما أثبتناه من أوف .

(٤) انظر الهداية : ١٥٣/٦ .

قال رحمه الله :

((و من حكمه استحالة اجتماعهما مرادين من لفظ واحد ، لأن الحقيقة ما ثبت فسي موضعه . والمجاز ما (جاوز)^(١) عنسه ، وبينهما تناف .

ولهذا قال محمد رحمه الله : إذا أوصى بثلاث ماله لبني فلان ، وله بنون (وبنو بنيه)^(٢) ، كان المال^(٣) لبنيه دون بني بنيه .

ولو أوصى لمواليه ولا معتق له ، وله معتق واحد حتى استحق النصف ، كان النصف الباقي (للورثة)^(٤) ، ولا يكون لموالى مولاة شي* ، لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ . فلا يراد المجاز ، بخلاف ما لو كان له معتق ومعتق ، لأنه مشترك بينهما ولا عموم له . وكان الموصى له أحدهما ، وذلك مجهول ، فلا يصح .

بخلاف ما لو حلف لا يكلم مواليه ، لأنه نكرة في موضع النفي ، فيعم .^(٥)))

أقول :

"و من حكمه " أى : من حكم المجاز استحالة اجتماعهما ، أى امتناع اجتماع مدلولسى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد فى الإرادة .

واعلم أن العلماء اختلفوا فى اللفظة الواحدة الصادرة من متكلم واحد فى وقت واحد ، هل تصح إرادة معنى الحقيقة والمجاز منها باستعمال واحد معا .

فذهب علماءنا وعامة أهل المعانى والبيان والآداب والمحققون من الشافعية والمتكلمين إلى أنه لا يصح .^(٦)

(١) فى ج : " جاز " والصواب ما أثبتناه من أ وب .

(٢) فى أ : " بنو أبيه " والصواب ما أثبتناه من ب وج .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٦٣ من ب .

(٤) فى ج : " مردود لورثته " والمثبت من أ وب .

(٥) هذا المتن من أ وب وج .

(٦) انظر : مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت : ٢١٦/١ ،

كشف الأسرار : ٤٥/٢ ، إرشاد الفحول : ٢٨ .

وذهب الشافعى وجماعة من أصحابه إلى جوازه بشرط صحة الجمع بينهما (١).
 كقولنا : رأيت أسدا ، فإنه يجوز إرادة السبع والشجاع منه .
 ولا يجوز إذا امتنع ، كصيفة * افعل * فى الأمر والتهديد .
 وأما إذا تلفظ مرة وأراد به أحدهما ، وتلفظ مرة أخرى وأراد به المعنى
 الآخر جاز بلا خلاف .

قالوا : الامتناع فى ذلك لجواز اتصاف اللفظ الواحد بهما (٢) باعتبارين .
 فإن اللفظ باعتبار استعماله فى مفهومه الحقيقى حقيقة وباعتبار استعماله فى مفهومه
 المجازى مجاز . (فلا) (٣) منافاة بينهما . فيجوز حمل قوله تعالى :
 (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم) (٤) على الوطء والعقد .
 وقوله تعالى (أولا مستم النساء) (٥) على الوطء والمس باليد من
 غير استحالة . (٦)

-
- (١) يقول صاحب مختصر صفوة البيان (يس سويلم طه) فى شرح المنهاج (١ / ١)
 (٥٦) إن هذا مذهب جمهور الأصوليين .
 ويقول صاحب التلويح (١ / ٨٧) : " التحقيق أنه فرع استعمال المشترك
 فى معنييه ، فإن اللفظ المجازى بالنوع ، فهو بالنظر إلى الوضعيين
 بمنزلة المشترك ، فمن جوز ذاك جوز هذا ، ومن لا فلا . . . " .
 وذهب صاحب التلويح إلى أنه متنع لفة ويجوز عقلا ، حيث قال : " ثم
 الحق أن امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى إنما هو
 من جهة اللفظة إذ لم يثبت ذلك . " (التلويح : ١ / ٨٧)
 (٢) آخر اللوحة رقم ١٤٦ من نسخة أ .
 (٣) ساقط من ب وفى أ " ولا " والمثبت من ف .
 (٤) النساء : من آية رقم ٢٢ .
 (٥) من آية ٤٣ من سورة النساء .
 (٦) يقول الفخر الرازى :

" والثانى أن المراد باللمس ههنا التقاء البشريتين
 سواء كان بجماع أو غير . وهو قول
 ابن مسعود وابن عمر والشعبي
 والنخعى رحمهم الله ، وقول الإمام
 الشافعى رضى الله عنه .
 (التفسير الكبير : ١٠ / ١١٢)

وما يدل على جواز ذلك قوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) (١)
فإن المراد به النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنون ، بدليل قوله " طلقتم " ،
واللفظ حقيقة في النبي صلى الله عليه وسلم ومجاز في المؤمنين .
وقولهم " افعلوا " في مخاطبة الرجال والنساء .
ولهذا دخلت النساء في خطاب الطهارة وغيره من الخطابات مع الرجال .
ودخلت حواء في الخطاب بد (اهبطوا) (٢) مع آدم وابلهم .
وهذه العبارة حقيقة للمذكور ومجاز للمؤنث .
ولنا وجوه :

أحدها ما ذكره المصنف ، وهو أن الحقيقة ما يكون ثابتا ومستقرا
في موضعه الأصلي ومستعملا فيه .
والمجاز ما يكون مجاوزا عن موضعه الأصلي إلى غيره ، ومستعملا
في غير ما وضع له ، لأن لفظ الحقيقة والمجاز يدلان على هذين المعنيين ،
وبينهما تناف ، إذ الشيء الواحد في حالة واحدة ، في زمان واحد لا يتصور
كونه ثابتا مستقرا في موضعه ومجازا عنه . (٣)
واعترض (٤) على هذا الوجه بأن اللفظ صوت يتلاشى ، فيستحيل وصفه بالاستقرار
والتجاوز حقيقة ، فلم يلزم من فرض استعماله فيهما مجاز لذاته . فلا يكون
متمما . (٥)

والوجه الثاني أن (يستعمل) (٦) اللفظ في مفهومه الحقيقي والمجازي
مريد ما وضع له اللفظ أولا لاستعماله فيه ، وغير مريد ما وضع له اللفظ
أولا لاستعماله في غيره ، وهو تناقض . (٧)
وأورد على هذا الوجه أنه ليس من شرط استعمال اللفظ في معنى عدم استعماله
في معنى آخر ، فإن الاستعمال على وفق الوضع . فكما أنه ليس من شرط
وضع اللفظ لمعنى عدم وضعه لآخر ، فكذا لا يشترط لاستعماله في معنى عدم -
استعماله في آخر . (٨)

- (١) الطلاق : (٢) من آية ٣٦ من سورة البقرة .
(٣) انظر هذا الاستدلال في كشف الأسرار : ٤٥/٢ .
(٤) في ف : " واعترض المصنف " والمثبت من أ وب ،
(٥) انظر المصدر نفسه . (٦) في ف " يستعمل " والمثبت من أ وب .
(٧) ذكر صاحب التلويح هذا الاستدلال (٨٧/١) ويقول : أنه ضعيف .
(٨) يقول صاحب التلويح (٨٧/١) : " لا نسلم إرادة غير الموضوع له توجب العدول
عن إرادة الموضوع له ، لم لا يجوز أن يراد المجموع أو يكون كل منهما داخلا
تحت المراد " . وانظر أيضا كشف الأسرار : ٤٦/٢ .

له

قوله في بيان الاستحالة أن المستعمل فيهما مريد ما وضع اللفظ إلى آخره ، قلنا : نسلم أنه مريد ما وضع له اللفظ أولا لاستعماله فيه ، لكنه لا نسلم أنه غير مريد ما وضع له اللفظ أولا لاستعماله في غيره ، فإن استعماله في غير ما وضع له لا يستلزم عدم كون الموضوع له مرادا ، فإنه يجوز أن يكون مستعملا فيهما ، (فيكونان)^(١) مرادين معا ، ولا امتناع في ذلك باعتبارين .

الوجه الثالث أنه لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان التبع وهو الحقيقة على التام وهو المجاز .

وأورد^(٢) عليه بأن هذا (عند)^(٣) عدم قرينة المجاز سلم .

فأما إذا وجدت قرينة لإرادة المجاز وهي غير منافية لإرادة الحقيقة ، فلا استحالة في إرادتهما .^(٤)

أما المجاز فللقرينة ، وأما الحقيقة فلكونها أصلا ، فلا تحتاج إلى قرينة .

والأولى أن يقال وهو اختيار أكثر المحققين من أصحابنا : إن إرادة المعنيين جائزة عقلا ، ولكنه غير جائزة لفساد ولا واقع سمعا .^(٥) فإن أهل الفسدة وضعوا الحمار للبهيمة المخصوصة وحدها ، وتجاوزوا في البليد وحده . ولم يستعملوا فيهما معا . ألا ترى^(٦) أن الإنسان إذا قال : رأيت حمارا لا يفهم منه أنه رأى أربعة أشخاص : بهيمتين وبليدين .

فإذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لفهم ، فلا يجوز .

والذي يدل على هذا أن أهل البيان بأجمعهم ذكروا في حد المجاز اللغوي بأنه هو " اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع قرينة عدم إرادته " .^(٧)

(١) في ب " فيكون " وسياق الكلام يقتضي ما أثبتناه من أ و ب .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٦٤ من ب .

(٣) ساقط من ب والمثبت من أ و ف .

(٤) انظر هذا الاستدلال وهذا الإيراد عليه في التلويح : ٨٧/١ وما بعدها .

(٥) وهو اختيار صاحب التلويح : ٨٧/١ ، وانظر كشف الأسرار : ٤٦/٢ .

(٦) آخر اللوحة رقم ٩٦ من نسخة ف .

(٧) انظر : الإيضاح للخطيب القزويني (ص : ١٩٢) الطبعة الثانية ، حيث

عرفه بأنه : " الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به

التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته " .

وقالوا بأن قوله " مع قرينة عدم إرادته " قيد للاحتراز عن الكناية ^(١) . فإن الكناية وإن كانت (لفظية مستعملة) ^(٢) في غير ما وضع له ، لكن لا ينافي إرادة الحقيقة . فتجاوز إرادة طول القامة وطول النجاد معاً من قولهم " فلان طويل النجاد " .

فأما استعمال اللفظ في المجاز فينافي إرادة الموضوع له .
والمواضع التي تتراءى فيها أنها أريد معها فليست الإرادة بطريق الحقيقة والمجاز معاً ، بل أريد أحدهما باللفظ وأريد الآخر إما بالدلالة أو بعموم المجاز أو بطريق التبعية أو بطريق حذف لفظ .
فالمراد بقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم) ^(٣) العقد ، ويثبت الحكم في الوطء بالدلالة ، فإنه لما كان نفس العقد محرماً لنكاح منكوحه الأب ، فالوطء أولى .

والمراد بقوله (أولا مستم النساء) ^(٤) الجماع بتفسير ابن عباس ^(٥) .
فلا يراد به العن باليد ، لأنه لا يلزم من إرادة الأعلى إرادة الأدنى بالدلالة .

وحذف ذكر المؤمنين من قوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) ^(٦) .
فالتقدير : يا أيها النبي والمؤمنون إذا طلقتم . . . لا أنه أريد المؤمنون من لفظ النبي عليه السلام أيضاً مجازاً .

ودخول النساء تحت خطاب الرجال بطريق التبعية غير محذور .
ولهذا قيد بقوله " مرادين " ، يعني " قصداً " احترازاً عن جواز اجتماعهما ^(٧) من تناول الظاهر تبعاً كما سيأتى في الاستئمان ^(٨) على الأبناء والموالى .
أو من باب التفاليب ، كالأبوين والقرينين ، وهو من باب المجاز بالاتفاق ، ولا نزاع فيه .

وجميع المواضع التي استدل بها المخالف يمكن الجواب عنها بأحد هذه الأمور ،
تعرف بالتأمل .

(١) انظر المصدر نفسه .

(٢) في ف : " لفظاً مستعملاً " والمثبت من أ وب . (٣) النساء من آية ٢٢ .

(٤) النساء من آية ٤٣ . (٥) تقدمت ترجمته ص ٢٢٢ ، وانظر التفسير الكبير ١ : ١١٢ .

(٦) سورة الطلاق : ١ (٧) آخر اللوحة رقم ١٤٧ من ١ .

(٨) سيأتى ذلك ص : ٧٥١ من هذه الرسالة .

قوله " ولهذا " أى : لأجل الأصل الذى ذكرنا ، وهو أن الجمع بين - الحقيقة والمجاز لا يجوز ، فرع محمد ^(١) رحمه الله فى كتبه عليه مسائل : فقال : إذا أوصى بثلاث ماله لبنى فلان ، وله بنون من صلبه وبنوايته كان - المال ، وهو الثلث الموصى به لنيه من الصلب دون بنى بنيه ، ^(٢) لأن اسم البنين يقع على الصليبين على سبيل (الحقيقة) ^(٣) لتبادرهم إلى الفهم عند الإطلاق ، ويقع على الحفدة مجازا باعتبار التسبب . فإن الجد سبب لوجود أولاده وهم سبب لوجود الحفدة . فإذا أريد به الحقيقة بطل المجاز لتعذر (الجمع) ^(٤) بينهما . وكذا لو أوصى لمواليه ولا معتق له ، أو هو من العرب ، فقد صحت الوصية ، إن العرب لا يسترق .

ثم إن كان له موال أعقهم ، لمواليهم موال أعقهم كان الثلث لمواليه دون موالى الموالى ، لأن الاسم للموالى حقيقة لمباشرته إعتاقهم . ولموالى الموالى مجاز ، لأنه لم يباشر إعتاقهم . ولكنه سبب لذلك بإعتاق الأولين ، فنسبوا إليه مجازا . وقد أريدت الحقيقة لأنها أولى بالتقديم ، فلا - يراد المجاز لتعذر الجمع بينهما . ^(٦)

(١) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣

(٢) انظر أصول البزدوى : ٤٩/٢ ، العناية : ٤٠٦/٩ .

(٣) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

(٤) فى ف : " الجميع " والصواب ما أثبتناه من أ وب .

(٥) انظر العناية : ٤٠٧/٩ .

(٦) فيه خلاف كما يقول صاحب الهداية (٤٠٧/٩) وما بعدها (وهذا

نصه : " ولو كان له موال وأولاد موال وموالى موالاة يدخل فيها معتقوه وأولاده دون موالى الموالاة .

وعن أبى يوسف أنهم يدخلون أيضا والكل شركاء ، لأن الاسم يتناولهم على السواء .

ومحمد يقول : الجهة مختلفة : فى المعتق الإنعام ، وفى

الموالى عقد الالتزام ، والإعتاق لازم ، فكان الاسم له أحق .

ولا يدخل فيهم موالى الموالى لأنهم موالى غيره حقيقة ، بخلاف مواليه

وأولادهم ، لأنهم ينسبون إليه بإعتاق وجد منه "

وإن كان له مولى واحد ^(١) فله نصف الثلث . وهو معنى قوله " حتى استحق النصف " أى نصف الثلث الموصى به لما عرف أن الاثنين فى الوصايا بمنزلة الجماعة ، كما ^(٢) فى الإرث ، لأنها أخته . فتستحق الواحد عند [×] فكان النصف الباقي من الثلث للورثة ؛
انفراده نصف الثلث دون تمام الثلث ، أى لورثة الموصى ، دون موالى الموالى ،
لما ذكرنا أن العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم ، فلا يمكن العمل بمجازه .
وإن لم يكن له من الموالى أحد كان الثلث لموالى الموالى لتعين المجاز مراداً ،
لعدم الحقيقة ، لئلا يلزم الإلفاء . ^(٣)

بخلاف ما لو كان له معتق ، يعنى : بخلاف ما لو أوصى لموالى فلان وله معتق
(بكسر التاء) ومعتق (بفتحها) أيضاً ، تبطل الوصية . إلا أن يبين
الموصى ذلك فى حياته . لأنه ، أى : اسم المولى مشترك بينهما ، أى :
بين الأعلى والأسفل ، ولا عموم له ، أى : للمشترك ، فكان الموصى
له أحدهما ، وذلك مجهول ، فلا يصح إزادات من غير بيان ، إذ التطبيق
من المجهول غير صحيح . ^(٤)

فإن قيل : سلمنا أن اسم المولى مشترك بينهما ، لكن إثبات الحكم بالمشترك
جائز بترجيح أحد معانيه بالتأويل كما رجحنا الحيض على الطهر . فكيف تعين
البطلان مع إمكان الترجيح ههنا باعتبار أن الوصية إلى الأعلى مجازاة الإنعام وشكره
وهو واجب ، وإلى الأسفل زيادة إنعام وهو مندوب ، والصرف إلى الواجب أولى من
المندوب ، وهو مروي عن أبي يوسف ^(٥) بهذا المعنى .

قلنا : لا يمكن الترجيح بهذا المعنى ههنا ، لأن مقاصد الناس مختلفة ، فمنهم
من يقصد الإنعام على الأعلى مجازاة ، ومنهم من يقصد على الأسفل تنميماً للاحسان ،
فوجب التوقف حتى يقوم البيان . فإذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان .

(١) أى : ولو كان له معتق واحد وموالى الموالى فالنصف لمعتقه والباقي للورثة ، لتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز .
(كذا فى الهداية : ٤٠٨ / ٩)

(٢) آخر اللوحة رقم ١٦٥ من نسخة ب .

(٣) انظر العناية على الهداية : ٤١٨ / ٩ .

(٤) انظر الهداية : ٤٠٦ / ٩ .

(٥) انظر العناية : ٤١٧ / ٩ .

والترجيح المذكور بالوجوب غير صالح ، لأن ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم ، إذ القاضى لا يجبره على الشكر بالإيصاء لا محالة ، فكان وجوده كعدمه ، فلم يعتبر . ولأن رجحان الصرف إلى الأسفل ثابت بوجه آخر ، وهو أن المتعارف الوصية إلى الفقراء ابتغاء لرضا الله تعالى ، والغالب فى الأسفل الفقر ، وفى الأعلى الفنى ، والمتعارف كالمشروط . فكان الصرف إلى الأسفل أولى من هذا الوجه . وهو مروى عن أبى يوسف رحمه الله أيضا . (١) ولما كان كذلك استويا ، فلم يمكن الترجيح ، فتعين البطلان .

فان قيل : هذا انما يستقيم فيما إذا أوصى لمولى نفسه ، ولا يستقيم فيما إذا أوصى لمولى فلان ، وهو الظاهر من سياق الكتاب ، لأن المقصود فى الفريقين التبرع به ، فينبقى أن يجوز . ويكون للفريقين من غير ترجيح . ومع هذا لا يجوز .

قلنا : المقصود ثمة أيضا مختلف ، لأن المقصود بالتبرع على الأعلى قضاء حق واجب على فلان . وبالتبرع على الأسفل محض التبرع ، وأحكامهما مختلفة . وعن أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وهو قول زفر والشافعى رحمهما الله أن الوصية بينهم جميعا . (٢)

(و) (٣) عن محمد رحمه الله تتوقف الوصية (٤) حتى يتصالحوا (على) (٥) أحد الفريقين ، لأن الجهالة تزول بالصلح ، كسألة الإقرار لأحد هذين .

(١) انظر معنى هذا الكلام فى العناية على الهداية : ٤٠٧/٩ .

(٢) انظر فتح القدير على الهداية : ٤٠٧/٩ . وذكر صاحب العناية على الهداية (٤٠٦/٩) أن ذلك هو المروى عن الشافعى رحمه الله .

وقال فى المصدر نفسه : " والمروى عن الشافعى رواية عن أبى حنيفة ، لكن لا على جواز عموم المشترك ، بل على أن لفظ المولى يطلق على الأعلى والأسفل متوطئا . " .

ونظير ذلك ما قاله النووى فى المنهاج فى مسألة الوقف : " ولو وقف على مواليه وله معتق ومعتق قسم بينهما . وقيل يبطّل " . وقال ابن حجر الهيتمى بعد ذلك : " لإجماله ، بناء على أن المشترك مجمل وهو ضعيف أيضا . والأصح أنه كالعام ، فيحمل على معنييه أو معانيه بقرينة . ، وكذا عند عدمها ، قيل عموما وقيل احتياطا . " .

(تحفة المحتاج بشرح المنهاج : ٢٦٨/٦)

(٣) من ف ولم يثبت أ وب . (٤) آخر اللوحة رقم ٩٧ من ف .

(٥) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالى فلان ، حيث يتناول الأعلى والأسفل ، (فيحنت^(١))
بكلام أيهما وجد ، لأنه نكرة في موضع النفي ، فيعم .
وهذا إنما يستقيم على قول من يقول بأن المشترك يعم في النفي . وإليه مال صاحب
المبسوط وتبعه صاحب الهداية . (٢)

ولكن على قول الجمهور لا يعم المشترك وإن وقع في النفي . وليس تعميم
المشترك ههنا عندهم لوقوعه في النفي ، بل لأن المعنى الذى دعاه إلى اليمين
وهو بعضه غير مختلف (٣) فيهما ، فيصير بذلك المعنى كالشيء* ، فإنه
يتناول الموجودات المختلفة ، باعتبار معنى واحد^(٤) ، كذا ذكره فى أصول شمس
الأئمة . (٥)

ويرد على هذا بأنه حينئذ لا يبقى مشتركاً ، بل يصير عاماً ، إذ الشيء عام ،
وليس بمشترك . فقد قال بعموم المشترك فى النفي ، أو قال بأنه ليس بمشترك ،
بل الأولى أن يقال : إن اليمين تناولت أحدهما ، فيحنت بكلام أيهما
وجد ، كما لو حلف لا يكلم أحد هذين ، بخلاف الوصية ، فإنها باطلية ،
إذ التلويك من المجهول^(٦) غير صحيح .

(١) فى ف : * ويحنت* والمثبت من أ و ب .

(٢) انظر المبسوط : ٢٣/٩ حيث قال : * والأسماء المشتركة فى موضع النفي

تعم لأن معنى النفي لا يتحقق بدون التعميم . . . *

والهداية : ٤٠٧/٩

(٣) آخر اللوحة رقم ١٤٨ من أ .

(٤) وهو صفة الوجود ، فكان منتظماً للكل . (كذا فى أصول السرخسى : ١٢٧/١)

(٥) انظر أصول السرخسى : ١٢٧/١ .

(٦) آخر اللوحة رقم ١٦٦ من نسخة أ .

قال رحمه الله :

((وإنما عمهم الأمان فيما إذا استأمنوا على بنيتهم أو مواليتهم ، لأن اسم الأبناء و الموالى ظاهرا يتناول الفروع . وذلك يكفى لعصمة الدم فيهم بطريق التبعية ، لأنها ما تثبت بالشبهات .

كقوله للكافر * انزل * . أو دعاه إلى نفسه بالإشارة ، يثبت الأمان بصورة السالمية . بخلاف الوصية و ما يظاهرها .

وإنما ترك اعتبار الصورة في الأجداد و الجدات لانعدام التبعية .

ولا يلزم تحريم الأم مع الجدة و البنت مع الحافدة بقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم و بناتكم) ^(١) لأن الأم و البنت هى الأصل و الفرع لغة .

أو تثبت حرمتهم إجماعا . ^(٢) ((

أقول :

لما فرغ من بيان القاعدة المذكورة و هي أن الجمع بين الحقيقة و المجاز لا يجوز ، و فرع عليها الفروع ، أراد أن يشير إلى الجواب عن سائل تتراءى (أى ظهر) ^(٣) إنا جمعنا فيها بين الحقيقة و المجاز ، فيكون كالتفويض الواردة على الأصل المذكور :

الأولى أن أهل الحرب إذا طلبوا الأمان من المسلمين ، فقالوا : آمنونا على أبنائنا و موالينا ، فأجابهم المسلمون ، فإنه يدخل فى الأمان أبناء الأبناء مع الأبناء و موالى الموالى مع الموالى . ^(٤) فيعم الأمان للفريقين ، و فيه جمع بين الحقيقة و المجاز ، لأن اسم الأبناء حقيقة فى الأبناء و مجاز فى أبناء الأبناء . ^(٥)

وكذا اسم الموالى حقيقة فى الموالى و مجاز فى موالى الموالى .

(١) النساء من آية رقم ٢٣ .

(٢) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٣) ساقط من ب و ف و المثبت من نسخة أ .

(٤) انظر هذه المسألة فى السير الكبير (١ / ٣٢٩ - ٣٣٠) حيث جاء فيه ما نصه : * ولو قال : آمنونا على موالينا و لهم موال و موالى موال فكلهم آمنون استحسانا * .

ثم قال : * ولو قالوا : آمنونا على أبنائنا و لهم بنون و بنات ، فهم آمنون جميعا * .

(٥) ذكر هذا الاعتراض فى أصول البزدوى : ٥٠ / ٢ .

تقرير الجواب أن القياس عدم دخول أبناء الأبناء وموالى الموالى فى الأمان لما فيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز ، ولكن إنما عنهم الأمان استحسانا ، لأن اسم الأبناء والموالى ظاهرا يتناول الفروع وهم أبناء الأبناء وموالى الموالى مجازا لنسبتهم إلى الجد وموالى الموالى بالبنوة والولاء باعتبار التسبب الذى ذكرنا . ولهذا يقال : هؤلاء بنو هاشم وبنو تميم لمن انتسب إليهما من بنى بنيهما وإن سفلوا . قال تعالى (يا بنى آدم) ^(١) . ولكن بطل العمل بهذا التناول الظاهرى لسبق الحقيقة على المجاز فى الإرادة ، فلم يثبت الأمان لهم باعتبار تناول اللفظ إياهم ، لكن بقي مجرد صورة الاسم (شبهة) ^(٢) ، فيثبت الأمان به ، لأن ذلك يكفى لعصمة الدم فيهم بطريق التبعية ، إذ المقصود من الأمان حقن الدم وحفظه ، فيكون ميناء على التوسعة ، فيثبت بأدنى شبهة . ^(٣)

ولهذا يثبت إذا قال المسلم للكافر : " انزل إن كنت رجلا ، أو ترديد القتال ، فظنه أمانا ودعاء إلى نفسه بالإشارة من غير أن يتلفظ ، فإنه يثبت الأمان بصورة المسألة ، وإن لم يكن فعل الإشارة بحقيقة المسألة ، إذ قد يكون ذلك للقتل . فلما ثبت الأمان بصورة المسألة بالإشارة ، فكذا بصورة تناول الاسم ظاهرا . فإثبات الأمان للفروع تبعاً باعتبار الشبهة ، لا باعتبار الأداء مع الأصول قصدا . فلا يكون من قبيل الجمع بينهما .

بخلاف الوصية وما يضاهاها ، أى وما يشبهها كالميراث والإقرار والهبة ، فإنها لا تثبت بالشبهة ، بل تسقط بها ، فلا يدخل الفروع مع الأصول تبعاً . ^(٤)

والضمير فى " عنهم " يرجع إلى الفروع من غير تقدم فكرهم لدلالة سياق الكلام عليه ، إذ هم مذكور فى أصل المسألة .

قوله " وإنما ترك اعتبار الصورة فى الأجداد والجندات لانعدام التبعية " ، هذا جواب عن سؤال يرد على الجواب المذكور .

(١)

(٢) ساقط من أ والمثبت من ب وف .

(٣) راجع أصول السرخسى : ١٢٥ / ١ ، وكشف الأسرار : ٥٤ / ٢ .

يقول شارح السير الكبير (٣٢٩ / ١) : " وفى القياس لا يدخل موالى الموالى ، لأن الاسم لمواليه حقيقة ، ولموالى الموالى مجازا ، ألا ترى أنه يستقيم نفيه عنهم : فيقال : هؤلاء ليسوا من مواليه ، ولهذا لا يدخلون فى الوصية لمواليه ، حتى

لا يزاحمون مواليه ، ولكنه استحسن "

(٤) انظر كشف الأسرار : ٥٤ / ٢ .

أبائنا

وهو أن يقال : إذا قال أهل الحرب : آمنونا على آبائنا وأمهاتنا لا تدخل الأجداد والجدا في الأمان مع أن اسم الأب والأم يتناولهم صورة ، والأمان يثبت بذلك القدر من التناول الظاهري ، كما في أبناء الأبناء وموالي الموالى ، فلو كان التناول الظاهري كافيا لثبت الأمان لثبت في حقهم أيضا .

تقرير الجواب أن ثبوت الأمان لأبناء الأبناء وموالي الموالى بالتناول الظاهري إنما يكون بطريق التبعية ، وذلك لائق بحالهم لأنهم أتباع .

وأما الأجداد والجدا فهم أصول ، فلا يليق بحالهم كونهم أتباعا لغروهم ، فترك لذلك اعتبار الصورة ^(١) في حقهم ^(٢) .

فإن قيل : يجوز كون الجد أصلا من وجه ، وهو باعتبار الخلقة ، وتبعاً من وجه آخر باعتبار التناول الظاهري وثبوت الأمان ، إذ لا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبارين مختلفين . ولهذا يستحق الجد ميراث الأب عند عدمه ، وتثبت حرمة الجدة بهذا الطريق ، فلأن يثبت الأمان الثابت بأدنى شبهة أولى ^(٣) .

قلنا : إثبات الأمان بهذا الطريق ^(٤) ثبت بدليل ضعيف وهو شبهة التبعية ، فيعمل به إذا لم ^(٥) يعارضه معارض ، كما في حق الفروع لثبوت الفرعية من كل وجه .

فأما في حق الأصول فقد تعارضت الجهتان ، فإن جهة كونهم أصولاً خلقة مانعة له ، وجهة كونه أتباعاً في الاسم مثبتة له ، فلا يثبت عند وجود المعارض ، لضعفه في نفسه ^(٦) .

وثبوت استحقاق الإرث للجد باعتبار أن الشرع أقامه مقام الأب عند عدمه ، لا بطريق التبعية ^(٧) .

(١) آخر اللوحة رقم ١٦٧ من ب .

(٢) انظر هذا الاعتراض والجواب عليه في أصول السرخسى : ١٧٦/١

(٣) انظر كشف الأسرار : ٥٤/٢ .

(٤) وهو إثبات الأمان بظاهر الاسم بعد إرادة الحقيقة منه .

() انظر كشف الأسرار : ٥٥/٢

(٥) آخر اللوحة رقم ١٤٩ من نسخة أ .

(٦) انظر المصدر السابق .

(٧) انظر المصدر نفسه .

ولقائل أن يقول : ينبغي أن يثبت الأمان للأجداد والجداً بالدلالة ،
أوبأن يجمع الأباء والأمهات عبارة عن الأصول . فكلأنه قال : آمنوني على
أصولي ، فثبت الأمان لهم أصالة لا تبعاً ، كما يثبت حرمة الجدات بهذا
الطريق .

فإن كانت التبعية مانعة عن إثبات الأمان لهم فالتمكن مانعة عن إثبات الحرمة
أيضاً . فكل جواب لكم فهو جوابنا فيه .

ويشكل أيضاً ما لو اشترى المكاتب أباه ، فإنه يصير مكاتباً عليه ،^(١) فليثبت
الأمان له أيضاً كذلك ، بل أولى ، لأن فيه حقن الدم .

واجيب بأنه ليس من قبيل ما نحن فيه لأن كلامنا في أن ثبوت الأمان (له)^(٢)
بالتناول الظاهري تبعاً (لا يصلح)^(٣) ، لا في ثبوت الحرية ، والكتابة
له من جهة الابن بأمر حكمي وهو السراية . وهما يثبتان له لذلك
المعنى الحكمي ، لا باعتبار لفظ يدل عليهما ، فلا محذور .^(٤)
هكذا قيل .

وأشار في الكتاب إلى الجواب عن السؤال الأول بقوله : " ولا يلزم تحريم الأم
مع الجدة والبنت مع الحافدة لقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم)^(٥) " مع
أنه يتراى فيه أنه جمع بين الحقيقة والمجاز ، لأن الأم والبنت هي الأصل
والفرع لفظة ، يقال لمكة أم القرى ، فيتناولهما النص بعبارة حقيقة ،
لا باعتبار أن اللفظ حقيقة في الأمهات البنات ، ومجاز في الجدة والحافدة .
ولكن يمكن أن يقال بأن هذا الطريق ممكن في إثبات الأمان أيضاً ، ولا فرق .
فالأولى أن يقال بأن حرمتها تثبت إجماعاً ، لا بهذا النص .
ولا إجماع في ثبوت الأمان ، فافترقا .

(١) آخر اللوحة رقم ٩٨ من ف .

(٢) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٣) في ف : " لا يصلح " والمثبت من أ و ب .

(٤) انظر كشف الأسرار : ٥٥ / ٢ .

(٥) النساء من آية رقم ٢٣ .

قال رحمه الله :

((وفيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ، إنما يحنت بالملك والإجارة والإعارة حافيا وراكبا ، لأن الباعث على يمينه هو الفيض اللاحق من فلان ، فيراد به نسبة السكنى ، وفي هذا لا تفاوت بين أفراد الدخول وأنواع السكنى ، فيتعمم الحنث بعمومها . وصار تقديره : لا أدخل مسكن فلان ، بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب مجازا لهجران الحقيقة عادة .))^(١)

أقول :

هذا جواب عن المسألة الثانية التي تتراءى أنا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز . تقريره أنه إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بيمينها ولا نية له يحنت بدخول كل دار نسبت إلى فلان بالسكنى ، سواء بالملك أو العارية أو الإجارة . وسواء دخلها حافيا أو راكبا أو متنعلا ، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز ، لأن مدلول الإضافة حقيقة إضافة الملك وفي غيره مجاز . وكذا مدلوله الحقيقي وضع القدم حافيا وغيره مجاز بدليل صحة النفي وعدم صحته ، وهو الفارق بين الحقيقة والمجاز . تقرير الجواب أنه إنما يحنت بالملك والإجارة والإعارة (و)^(٢) بالدخول حافيا وراكبا ، لأن الباعث على هذه اليمين هو الفيض اللاحق من فلان ، لأن الدار لا تعادى لذاتها بل لساكنها ، فيراد بوضع القدم الدخول مجازا باعتبار مقصوده ، إذ غرض الحالف منع نفسه عن الدخول ، لا عن مجرد^(٣) وضع القدم في الدار مع كون باقى الجسد خارج الدار . فصارت الحقيقة مهجورة عرفا . فصار قوله " لا يضع " عبارة عن " لا يدخل " . ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنت .^(٤)

وكذا يراد بالإضافة إلى فلان نسبة السكنى دون الملك لما ذكرنا أن الدار تهجر لبعض ساكنها لا مالكها . وفي هذا لا تفاوت بين أفراد الدخول من كونه حافيا أو راكبا أو متنعلا ، وأنواع السكنى من كونها بالملك أو بالعارية أو بالإجارة . فيتعمم الحنث بعمومها ، أى بعموم أفراد الدخول وأنواع السكنى . وصار تقدير الكلام : لا أدخل مسكن فلان *^(٥) بطريق إطلاق اسم السبب وهو -

(١) هذا المتن من أ و ب ج .

(٢) من ب ولم يثبت أ و ف .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٦٨ من نسخة ب .

(٤) انظر فتاوى قاضى خان (٧٨ / ٣) بهامش الفتاوى الهندية .

(٥) انظر المبسوط (١٧٣ / ٨) حيث قال : لأن وضع القدم عبارة عن الدخول عرفا .

الوضع على السبب وهو الدخول مجازا لما ذكرنا من هجران الحقيقة عادة . فيحنت بالدار المملوكة إذا كانت مسكونة له بعموم المجاز حتى لو كان الساكن غير فلان لم يحنت وإن كانت مملوكة لفلان . (٢) لا أن يراد نسبة الطك بطريق الحقيقة وغيرها بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما .

وإنما يحنت بالدخول راجيا أو متعللا إذا لم يكن له نية وقت الحلف . أما لو نوى أن لا يضع قدمه فيها حافيا ماشيا فدخلها راجيا أو متعللا لم يحنت ، ويصدق ديانة وقضاء ، لأنه نوى حقيقة كلامه ، وهي مستعملة . كذا في المبسوط . (٣) واحترز بقوله " مستعملة " عما لو نوى من وضع القدم الوضع من غير دخول ، حيث لا يصدق قضاء لكونه مهجورا .

وذكر في الظهيرية (٤) وفتاوى قاضي خان أنه لو حلف : لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان بإجارة أو إجارة يحنت . ولو دخل دارا مملوكة لفلان ، ولكمها لا يسكنها يحنت أيضا . (٥)

فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال بالجواب المذكور لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز . اللهم إلا أن يجعل دار فلان عبارة عما يضاف إليه من الدور بالإضافة المطلقة أعسم من الإضافة بالطك أو غيره . فيدخل في عموم الدار المضافة إليه بالسكنى وبالطك جميعا ، كما أشار إليه في المبسوط . (٦) فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز . وبهذا وإن اندفع أصل السؤال ولكن بقى الإيراد على قول المصنف " صارتقيره : لا أدخل مسكن فلان " لأنه كان ينبغي أن يقول : صارتقيره : لا أدخل دارا مضافة إلى فلان " بطلاق الإضافة .

ولقائل أن يقول : لم يندفع أصل السؤال أيضا على هذا التقدير ، لأن الإضافة المطلقة حقيقة في الطك ومجاز في غيره . فلو أريد مفهومها الحقيقي والمجازي يلزم الجمع بينهما ، فلا يندفع السؤال إلا على الرواية الأولى .

(١) في ف : " حتى لو قال " والمثبت من أ و ب .

(٢) انظر أصول السرخسي : ١٧٥/١

(٣) يقول في المبسوط (١٧٢/٨) : " فإذا نوى من حلف أن لا يضع قدمه ماشيا ، فدخلها راجيا لم يحنت لأنه نوى حقيقة كلامه ، وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة . "

(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٠ من نسخة أ .

(٥) انظر فتاوى قاضي خان (٧٨/٢) بهامش الفتاوى الهندية .

(٦) انظر المبسوط : ١٦٩/٨ .

قال رحمه الله :

« وهو نظير ما لو قال : عبده حر يوم يقدم فلان ، فقدم ليلا أو نهارا ، عتق . لأن اليوم متى قرن بفعل لا يمتد صار عبارة عن مطلق الوقت ، فيتعمم الحنث لعموم الوقت ، لا للجمع بين الحقيقة والمجاز ، فكذا هذا . وإنما يصح نية اليمين في النذر عند أبي حنيفة ومحمد لأن النذر إيجاب المباح فيستدعى تحريم ضده ، وأنه يمين ، فكان نذرا بصيغته ويمينا بموجبه . كشراء القريب تملك بصيغته ، تحرير بموجبه . (١) »

أقول :

« وهو » أي الحنث بعموم المجاز في المسألة السابقة نظير ما لو قال : عبده حر يوم يقدم فلان من سفره ، فإنه يحنث ، سواء قدم فلان نهارا أو ليلا . ويتراءى فيه أنه جمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار أن اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل . (٢) وليس كذلك لما سيأتى . وحاصله أن اليوم قد استعمل لبياض النهار في قوله تعالى (فعدة من أيام أخر) (٣) ولمطلق الوقت في قوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره) (٤) فيقول إنه حقيقة في الأول ومجاز في الثاني وهو الصحيح دفعا للاشتراك الذي قاله البعض . وهذا لأنه إذا دار الكلام بين جملة مشتركا أو مجازا فحمله على المجاز أولى . فإذا كان كذلك فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي ، فقلنا : إن اليوم متى قرن بفعل يمتد وهو ما يصح (٥) فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والساكة ، فإنه يصح أن يقال : لبست الثوب يوما وركبت الدابة (٦) يومين وسكنت الدار شهرا ، يحمل على بياض النهار .

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٢) ونظير ذلك ما ذكره السرخسي في أصوله (١٧٤ / ١) حين تعرض لمثل هذا الاعتراض حيث قال : فإن قيل : هذا الأصل لا يستمر في المسائل . . . لو قال : يوم يقدم فلان فامراته كذا فقدم ليلا أو نهارا يقع الطلاق ، والاسم للنهار حقيقة ولليل مجاز . . .

(٣) سورة البقرة من آية رقم ١٨٥

(٤) سورة الأنفال من آية رقم ١٦

(٥) في ب : " يصلح " والمثبت من أ و ف .

(٦) آخر اللوحة رقم : ١٦٩ من ب .

ومتى قرن بفعل لا يمتد ، وهو ما لا يصح فيه ضرب المدة كالدخول والخروج والقدوم^(١) ،
إذ لا يقال : دخلت يوما أو قدمت يومين ، فإن القدوم والدخول في ساعة لطيفة ، يراد
بـه مطلق الوقت ،^(٢) اعتبارا للتناسب باعتبار أن اليوم ظرف ، فاعتبر بمظروفه .
فإن كان مظروفه ما يمتد يصلح النهار مقدرا له . وإذا لم يكن متدا
لا يمكن إرادة النهار باليوم لأنه لا يصلح النهار مقدرا له ، فيصير عبارة عن مطلق
الوقت .^(٣)

وفي هذه المسألة القدوم ما لا يمتد ، فيراد به مطلق الوقت ، فيتمتع الحنث ليلا
ونهارا لعموم الوقت ، لا للجمع بين الحقيقة والمجاز ، كما قلنا بعموم المجاز في مسألة
وضع القدم .

وهنا مؤاخذة لفظية . وهو أن المطلق غير العام . فكان الأولى أن يقال :
فيحنث مطلقا لإطلاق الوقت .

ففي جعله أولا عبارة عن مطلق الوقت ، ثم جعله عاما بعده بعموم الوقت ، فيه ما فيه .
فإن قيل : يشكل على ما ذكرتم من الضابطة قول الرجل لا مراثة : أمرك بيدك يوم يقدم
فلان ، فإنه يحمل على بياض النهار ، حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الأمر بيدها ولا يثبت
لها الخيار مع أن اليوم قرن مع القدوم ، وهو ما لا يمتد . فكان يقتضى على القاعدة
المذكورة أن يراد به مطلق الوقت ، كما في قوله : عبده حر يوم يقدم فلان .
قلنا : وهنا اقترن اليوم مع التخيير والتفويض ، وهما يمتدان ،^(٤) فيحمل على بياض
النهار لذلك ، فالقاعدة مطردة .

(١) آخر اللوحة رقم ٩٩ من ف .

(٢) اعترض عليه ابن ملك حيث قال : " هذا ما قالوا : وفيه تسامح لأن هذا مشعر
باحتياج الحقيقة إلى القرينة ، وهذا فاسد . والأولى أن يقال : مظروف
اليوم إذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته ."
(شرح ابن ملك على المنار : ص ٣٩٢)

(٣) راجع أصول السرخسي : ١ / ١٢٥

(٤) ذكر ابن ملك في شرحه على المنار (ص : ٣٩٣) أن الفاضل السمرقندي قال :
المعجب أنهم جعلوا قولهم : أمرك بيدك " ما يمتد ، وليس كذلك ، لأن -
التفويض يحصل في آن ، وإنما الامتداد لكونها مفوضة ، ولا فرق بينهما
وبين العتق ."
ثم أجاب ابن ملك عنه : " قلت : الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة ،
والتفويض كذلك . . . "

وحاصله أنهم اختلفوا في أن الاعتبار لكونه متدا (أو) ^(١) غير متدد لما -
 أضيف إليه اليوم أو المظروف اليوم .
 فبعض المشائخ ^(٢) اعتبر المضاف إليه .
 ولهذا ذكر فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير ^(٣) في قول الرجل لامرأته :
 يوم أتزوجك فأنت طالق ، فتزوجها ليلا ، طلقت ، لأن اليوم إذا قرن بفعل لا يمتد
 يحمل على مطلق الوقت . والتزوج ما لا يمتد . فيحمل على مطلق الوقت . فاعتبر
 التزوج الذي هو مضاف إليه ، ولم يعتبر الطلاق الذي هو المظروف .
 وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف إليه دون المظروف في قوله : يوم أكلتم
 فلانا فامرأته طالق ، إنه يقع على الليل والنهار حيث قال : لأن الكلام ما لا يمتد ^(٤) .
 ولم يقل : لأن الطلاق ما لا يمتد .
 وهكذا ذكر عاصمة من شرح الجامع الصغير في هذه المسألة ، وإنما اعتبروا ^(٥)
 المضاف إليه دون المظروف ، ^(٦) لأن في اعتبار المضاف إليه اعتبار المظروف أيضا ،
 لأن الظرف إذا أضيف إلى فعل ، لا بد أن يكون ذلك الفعل مظلوما للمضاف ،
 ويكون المضاف إليه ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه ، فيكون هذا أولى
 بالاعتبار .
 ولكن الجمهور اعتبروا المظروف في ذلك ، ^(٧) ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه في ذلك
 أصلا ، لأن إضافة اليوم إليه لتمييزه من الأيام المجهولة ، كانت طلق يوم الجمعة
 أو أنت حر يوم الخميس ، ولا مدخل له فيه .
 ولهذا لم يؤثر يقدم في انتصاب اليوم باتفاق النحاة ، إذ المضاف إليه
 لا يؤثر في المضاف ، بل هو منصوب بمظروفه ، إذ التقدير : حررتك يوم قدوم
 فلان ، أو فوضت أمرك إليك يوم قدومه . وكان اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه أولى
 من اعتباره بالمضاف إليه الذي لا أثر له فيه .

- (١) في أوف : * و * والمثبت من ب
 (٢) منهم الفاضل السمرقندي (حاشية الرهاوى ص : ٣٩٣)
 (٣) ذكره عبد العزيز البخاري نقلا عن شرح الجامع الصغير (كشف الأسرار ٢ / ٥٢)
 (٤) انظر الهداية (٤ / ٤٢١ - ٤٢٢) ملخصا .
 (٥) آخر اللوحة رقم ١٥١ من نسخة أ .
 (٦) ذكره عبد العزيز حكاية عن عامة شروح الجامع الصغير (كشف الأسرار ٢ / ٥٢)
 (٧) وبه قال شمس الأئمة السرخسي كما يأتي . (وانظر أصول السرخسي ١ / ١٧٥)
 وابن ملك في شرحه على المنار (ص : ٣٩٣)

والدليل عليه ما ذكره شمس الأئمة في كتاب الطلاق : لو قال : امرأته طالق يوم أدخل دار فلان * ^(١) فدخلها ليلا أو نهارا طلقت لأن اليوم إذا قرن بما لا يعتد كان بمعنى مطلق الوقت كالطلاق ، وإذا قرن بما يعتد كان بمعنى بياض النهار ، كقوله : أمرك بيدك يوم يقدم فلان . ^(٢)

وذكر في كتاب الخيار منه : فإن قال : اختارى يوم يقدم فلان ، فقدم ليلا ، فلا خيار لها . ولو قدم نهارا ، قلها الخيار في ذلك اليوم إلى الغروب . لأن الخيار مما يتوقت ، فذكر اليوم فيه للتوقيت ، فيتناول بياض النهار خاصة .

بخلاف قوله : أنت طالق يوم يقدم فلان ، لأن الطلاق لا يحتمل التوقيت ، وذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت . ^(٣)

وهكذا ذكر في كتاب الصوم أيضا . ^(٤)

وذكر في الهداية في فصل إضافة ^(٥) الطلاق إلى الزمان في قوله : يوم أتزوجك فأنت طالق ، فتزوجها ليلا ، طلقت لأن اليوم إذا قرن بفعل لا يعتد بحمل على مطلق الوقت . والطلاق من هذا القبيل . ^(٦)

(١) أى : ولا نية له ، كما في المبسوط (١١٣/٦) لأنه إذا قال : نويت النهار فهو صدق في القضاء ، لأنه نوى حقيقة كلامه وهي حقيقة مستمطة . فيجب تصديقه في ذلك . (كذا في المصدر نفسه)

(٢) راجع المصدر نفسه ، وأصول السرخسي : ١٧٥/١

(٣) انظر المبسوط (٢١٨/٦) بتغيير يسير في الأسلوب .

(٤) قال في المبسوط (٩٧/٣) : * وإن جعل : لله عليه أن يصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليلا لم يلزمه شيء * ، لأن اليوم حقيقة لبياض النهار ، ولم يوجد ذلك عند قدم فلان .

ولا يقال : اليوم بمعنى الوقت كما قال لامراته : أنت طالق في اليوم الذى يقدم فلان ، لأن اليوم قد يحتمل معنى الوقت ، ولكن إذا قرن به ما يختص بأحد الوقتين وهو بياض النهار علم أنه ليس مراده الوقت مطلقا . . . *

(٥) آخر اللوحة رقم ١٧٠ من نسخة ب .

(٦) انظر : الهداية للمغنيانسي بشرح فتح

القدير : ٣٧٦/٣ - ٣٧٧ ملخصا .

ففي هذه المسائل اعتبر الطلاق والأمر باليد والخيار الذي هو مظروف دون
القدوم الذي هو مضاف إليه . فمعرفة أن المعتبر هو المظروف دون المضاف
إليه .

وما نقل عن بعض المشائخ يحمل على وجه صحيح ، وهو أنهم إذا اعتبروا
المضاف إليه فيما لا يختلف (بالجواب) ^(١) بأن كان المظروف والمضاف كل واحد
منهما ما لا يعتد أو يعتد تسامحا نظرا إلى حصول المقصود ، وهو استقامة
الجواب .

فأما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بأن كان أحدهما متدا والآخر غير
متد ، فالكل اعتبروا المضاف ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه ، كما في مسألة
الأمر باليد ، اعتبروا الأمر باليد دون القدوم .
وكذا في مسألة الخيار اعتبروا التخيير دون القدوم . ^(٢)

وكذا اعتبر صاحب الهداية المظروف في قوله : يوم أكلم فلانا فانت كذا *
باعتبار أن الكلام ما يعتد ، وهو الظاهر لأنه يصح فيه ضرب المدة . فيقال :
لكمه يوما ، وكان من قبيل ما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين ، فيعتبر
المظروف ، وهو أنت طالق .

وإن كان الكلام ما لا يعتد كما ظنه بعض المشائخ وتبعهم صاحب الهداية ^(٣)
فهو من قبيل ما لا يختلف الجواب فيه ، فلا يشكل .

قوله * وإنما تصح نيسة اليمين في النذر عند أبي حنيفة ومحمد *
هذا جواب عن مسألة أخرى ترد نقضا على القاعدة المذكورة ، ويتراءى فيها
الجمع ^(٤) بين الحقيقة والمجاز . ^(٥)

بيانه أنه إذا قال إنسان : لله على صوم رجب ، ونوى النذر واليمين
معاً أو نوى اليمين ، ولم يخطر بباله النذر ، كان نذرا ويمينا عند أبي
حنيفة ومحمد رحمهما الله ^(٦) حتى لو لم يصم يلزمه القضاء ،

(١) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

(٢) انظر هذا الكلام في العناية : ٣٧٧/٣

(٣) انظر الهداية : ٤٢١/٤ - ٤٢٢

(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٥ من نسخة ف .

(٥) انظر هذه المسألة والجواب عنها في أصول البزدوى : ٥٦/٢

وما بعدها .

(٦) انظر الخلاف في مثل هذه المسألة في المبسوط (٩٥/٣)

لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا . وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز على قولهما ، باعتبار أن هذا اللفظ حقيقة في النذر لعدم توقف ثبوته على قرينة وهي النية ، ومجاز في اليمين لتوقف ثبوته على القرينة المذكورة . والتوقف على القرينة وعدمه هو العارق بين الحقيقة والمجاز .

تقرير الجواب أن النذر إيجاب المباح ، فإن المنذور لا بد من كونه مباحا قبل النذر ليصح التزامه به ، إذ النذر الواجب لا يصح ، فيستدعي ، أي فيقتضي إيجاب المباح تحريم ضده ، أي تحريم ضد المباح ، لأنه إذا وجب المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما ، فصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو إيجاب المباح . فإنه ، أي تحريم المباح يمين ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما حرم مارية القبطية ^(١) أو العسل نفسه سمي الله تعالى ذلك يمينا ، وأوجب فيه الكفارة حيث قال (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك . إلى قوله : قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) ^(٢) أي شرع لكم تحليلها بالكفارة ، حتى روى مقاتل ^(٣) أنه عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية ، وهو مذهب جمهور الصحابة . وكان نذرا بصيغته و يمينا بموجبه .

(١) انظر الطبقات الكبرى لابن سعد (١٣٤ / ٨) والدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢١٤ / ٨

وهي مارية بنت شمعون القبطية ، أم إبراهيم ، من سراري النبي (ص) مصرية الأصل ، أهداها المقوقس القبطي (صاحب الاسكندرية ومصر) سنة ٧ هـ إلى النبي (ص) فولدت إبراهيم ، وماتت في خلافة عمر سنة ١٦ هـ بالمدينة ودفنت بالقيع .

(الأعلام : ٢٥٥ / ٥)

(٢) سورة التحريم : ٢

(٣) وهو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء ، البلخي ، أبو الحسن ، من أعلام المفسرين ، أصله من بلخ انتقل إلى البصرة ، ودخل بغداد ، فحدث بها ، وتوفي بالبصرة . كان متروك الحديث . من كتبه : التفسير الكبير (خ) ونوادر التفسير ، و " الرد على القدرية " .

وتوفي سنة ١٠٠ هـ .

(الأعلام : ٢٨١ / ٧)

يعنى هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ، بل الصيغة موضوعية للنذر . وموجب هذا الكلام لليمين . (١)

والمراد بالموجب اللازم المتأخر ، فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي ^يلازم الأسد بطريق الالتزام ، ولا يكون مجازا . وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل وأريد به لازم الموضوع له مع قرينة عدم إرادة الموضوع له . وهذا كسواء القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه . وكالهيئة بشرط الموضوع هيئة بصيغته وبيع بموجبه . وكالقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها وبيع في حق الثالث بموجبه . ويجوز كون الصيغة سببا لحكم وكون موجبه مستلزما لحكم آخر من غير إرادة ذلك الحكم من الصيغة حقيقة ومجازا ، وهو ليس بممتنع . وإنما الممتنع أن لو كانا مراديين من لفظ واحد وهو ممنوع . فإن النذر أريد من الصيغة واليمين لازم من الموجب .

وأورد على هذا أنه لو كانت اليمين ثابتة (٢) بموجبه لكان ينبغي أن تثبت اليمين بدون النية ، إذ موجب الشيء لا يتوقف على النية ، كالمتق يثبت بشراء القريب بدون النية .

أجيب بأن استعمال هذه الصيغة غالب في النذر ، فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة ، فتتوقف على النية . (٣)

والأولى أن يقال : ليس المراد بالموجب ما وضع اللفظ له ، بل المراد به اللازم المتأخر ، فيتوقف على النية .

(١) آخر اللوحة رقم ١٥٢ من نسخة ١ .

يوضح هذا الكلام ما ذكره صاحب كشف الأسرار (٥٨ / ٢) حيث قال : " ... بل هو نذر بصيغته لا غير ، ولكنه يمين باعتبار موجبه ، أى حكمه وهو أن موجب النذر لزوم العذر لا محالة ، ولا بد من أن يكون العذر قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر ، لأن النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف . فإذا لزم العذر بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم العذر و تحريم المباح يمين عندنا " ==

وإنما سمي بالموجب لأنه ثبت بواسطته . هذا ما أشار إليه فخر الإسلام^(١) .
 وأما صاحب الهداية فسلك في الجواب سلكا آخر ، حيث قال : إنه لا تتنافى
 بين الجهتين ، أي جهتي النذر واليمين لأنهما يقتضيان الوجوب ، إلا أن -
 النذر يقتضى الوجوب بعينه وهو وفاء المندور لقوله تعالى (وليوفوا نذورهم)^(٢) ،
 واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك ، فجمعنا بينهما عملا
 بالدليلين ، كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض^(٣) .
 فصار كما لو حلف : والله ليصلين ظهر هذا اليوم ، فلم يصل ، يلزمه
 القضاء والكفارة . فكلامه يشير إلى أنه يجوز الجمع بينهما بسببين
 مختلفين .

وقد صرح بهذا في آخر باب الحلف بالعق في ما إذا قال : كل سلوك ملكه
 فهو حر بعد موتى وعنده ملوك ، ثم اشترى آخر عقبا بموته عندهما
 خلافا لأبى يوسف رحمه الله في النوادر^(٤) ، إلى أن قال : لا يقال : وإنكم
 جمعتم بين الحال والاستقبال ، لأننا نقول : نعم ، لكن بسببين مختلفين
 بإيجاب عتق ووصيته ، وإنما لا يجوز له ذلك بسبب واحد .^(٥)
 واختار شمس الأئمة رحمه الله في الجواب طريقة أخرى حيث قال : اجتمع
 في كلام الحالف كلمتان :

إحداهما كلمة يمين وهو قوله : لله تعالى ، فإن اللام فيه عند نية اليمين
 كالباء ، بدليل قول ابن عباس^(٦) رضي الله عنهما : دخل آدم الجنة
 فلله ، أي بالله - ما غربت الشمس حين خرج .

وهذا لأن الباء واللام يتعاقبان ، قال الله تعالى خيرا عن فرعون^(٧) (آمنت له)^(٨)
 أي : به ، بدليل قوله تعالى في موضع آخر (آمنت به)

(٢) آخر اللوحة رقم ١٧١ من ب .

(٣) انظر كشف الأسرار : ٥٨/٢ .

(١) انظر أصول البزدوى (٥٨/٢)

(٢) سورة الحج من آية رقم : ٢٩

(٣) انظر الهداية : ٣٠٠/٢

(٤) انظر المصدر نفسه : ٣٠٢/٤

(٥) انظر نفس المصدر .

(٦) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢ من هذا البحث .

(٧) سورة الشعراء : ٤٩

(٨) سورة الأكراف : ١٢٢

وثانيهما كلمة نذر وهو قوله " على " إلا أنها عند الإطلاق غلبت على معنى النذر . فحملت عليه بدون النية . فإذا نوى اليمين أيضا فقد نوى بكل لفظ ما هو من احتمالاته ، فيعمل بنيتها . ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة ، بل في كلمتين ، وذلك جائز . ^(١) ويكون قوله " علي " أن أصوم " سادا مسد جواب القسم ، وإيجابا في نفسه ، كما سد " أكرمتك " وهو جواب الشرط في قوله " والله إن أكرمتي لأكرمتك " مسد جواب القسم .

وهذه المسألة على ستة أوجه :

إن لم ينو شيئا أو نوى النذر لا غير (بأن) ^(٢) لم يخطر بباله (اليمين) ^(٣) أو نوى النذر ونفى اليمين كان نذرا لا يمينا إجماعا . أو نوى اليمين ونفى النذر ، فإنه يمين إجماعا . أو نواهما جميعا أو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر ، وهي مختلف فيها ^(٤) فعندهما يكون نذرا ويمينا فيهما ، وعند أبي يوسف رحمه الله يكون في الأولى نذرا وفي الثانية يمينا لا غير .

(١) انظر معنى هذا الكلام في المبسوط : ٩٥ / ٣

(٢) في أوب : " فان " وسياق الكلام يقتضى ما أثبتناه من ف .

(٣) في ف : " يمين " والمثبت من أوب .

(٤) راجع العناية على الهداية : ٢٩٩ / ٢ .

قال رحمه الله :

((ومن حكمه أنه ^(١) متى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز .

ولذلك لا تنعقد الإجارة في المملوك بلفظ البيع .

ومتى كانت متعذرة كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة أو مهجورة كما إذا -

حلف لا يضع قدمه في دار فلان ، صير إلى المجاز .

وعلى هذا قلنا : إن التوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب

مجازا ، لأنها سببه ، لأنه خرج في مقابلتها ، والحقيقة مهجورة شرعا ،

وناسك كالمهجورة عادة .

ألا ترى أنه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع اقتضاء

الحقيقة ذلك ، لكن هجرانه لصباه مهجور شرعا ، فصار مجازا عن

(٢)

الذات . ((

أقول :

" ومن حكمه " أي من حكم باب الحقيقة والمجاز " أنه " أي أن الشأن

متى أمكن العمل بالحقيقة بأن لم تكن مهجورة أو متعذرة سقط اعتبار

(٣)

المجاز ، لأنه خلف ، فلا يعتبر مع إمكان الأصل .

" ولذلك " أي لأجل أنه متى أمكن العمل بالحقيقة سقط اعتبار المجاز

قلنا لا تنعقد الإجارة في المملوك بلفظ البيع ، حتى لو قال : بعت منك

عبدى وأراد به الإجارة يثبت البيع دون (٤) الإجارة ، (٥) لأن العمل بحقيقة

البيع ممكن في المملوك ، لأنه محل البيع ، فلا يصار إلى المجاز وهو الإجارة .

بخلاف الحر فإنه لو قال : بعت نفسي منك بكذا إلى سنة ، ينعقد به الإجارة ،

لتعذر العمل بحقيقة البيع ، إذ الحر ليس بمحل له ، فيصار إلى المجاز ، وهو

(٦)

عقد الإجارة .

(١) آخر اللوحة رقم ١٠١ من ف . (٢) هذا المتن من أ وب وج .

(٣) انظر هذه المسألة في أصول البزدوى : ٨٣/٢

(٤) آخر اللوحة رقم ١٧٢ من ب

(٥) تقدم تحقيقه ص : ٧٣٨

(٦) آخر اللوحة رقم ١٥٣ من أ

وانظر البحر الرائق : ٢٩٧/٧

ومتى كانت ، أن الحقيقة - متعذرة ، بأن لا يمكن الوصول إليها إلا بعشقة
كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة ، فإن أكل حقيقة النخلة وهى الخشب
والورق متعذر أو كانت مهجورة بأن تركها الناس مع إمكان الوصول إليها
بسهولة ، كما إذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان ، فإن حقيقة وضـع
القدم ممكن ، لكن الناس هجروه ، وأراد به الدخول ، صير إلى المجاز
فى هاتين الصورتين للاحتراز عن الإلفاء . فيراد بالنخلة ثمرتها ،^(١)
لتمذر أكل عين النخلة حتى لو أكل من ثمرتها يحنث ، ولا يحنث
بأكل ورقها وخشبها حتى لو أضاف يمينه إلى شجر يمكن أكل عينه
كصب السكر يقع اليمين على أكل عينه .

وإن أضاف إلى ما لا ثمرة له ولا يمكن أكل عينه (كالخلاف)^(٢) يقع
اليمين على ثمنه .^(٣) وهذا إذا لم يكن له نية ، فأما لو نوى شيئا
فيمينه على ما نوى .^(٤)

ويراد بالوضع مطلق الدخول ، لأن الوضع مهجور عادة وإن كان ممكنا
حقيقة .^(٥)

وعلى هذا ، أى على أن الحقيقة إذا كانت مهجورة يصار إلى المجاز قلنا :
إن التوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب مجازا ، لأنها سببه ،
أى لأن الخصومة سبب للجواب ، فاستعير السبب لحكمه .
ولأنه ، أى الجواب خرج فى مقابلتها ، أى فى مقابلة الخصومة .
وإطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر جائز ، كقوله تعالى (فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم)^(٦) وقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها)^(٧)

(١) انظر الهداية : ٣٩٥/٤

(٢) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

قال صاحب لسان العرب فيه (٩٧/٩) : " والخلاف : الصفاف ، وهو

بأرض العرب كثير ، ويسمى التَّوَجَّر وهو شجر عظام ، وأصنافه كثيرة ، وكلها ×

(٣) انظر فتح القدير : ٣٩٦/٤ ، كشف الأسرار : ٨٧/٢

(٤) انظر كشف الأسرار : ٨٧/٢

(٥) انظر فتح القدير على الهداية : ١١٠/٧

(٦) سورة البقرة : ١٩٤

(٧) سورة الشورى : ٤٠

و جزاء السيئة وإن كانت حسنة لكنه سمي باسم مقابله .
 فإذا أريد المجاز ، وهو مطلق الجواب ، وهو قد يكون بنعم تارة
 وبلا أخرى ، حتى لو أقر الوكيل بالخصومة على موكله عند القاضي
 جاز إقراره عليه ، سواء كان الوكيل بالخصومة من المدعى ، فأقر بالقبض
 أو الإبراء ، أو من المدعى عليه ، فأقر بثبوت الحق على موكله .
 ولا يجوز إقراره عليه في غير مجلس القاضي ، إلا أنه يخرج عن الوكالة
 بذلك . (١) وهذا استحسان . (٢) وهو قول أبي حنيفة ومحمد .
 وفي القياس لا يصح إقراره (٣) على موكله ، وهو قول أبي يوسف وزفر
 والشافعي ، (٤) لأن الوكيل مأثور بالخصومة ، وهي منازعة ومشاجرة .
 والإقرار موافقة ومسالمة ، فكان ضد ما أمريه . والأمر بالشيء
 لا يتناول ضده ، فلا يصح الإقرار . (٥)

وجه الاستحسان أن حقيقة الخصومة وهي المنازعة مهجورة شرعا .
 قال الله تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا) (٦)
 والمهجور شرعا كالمهجورة عادة ، لأنه لما هاجر شرعا فالظاهر
 من حال المسلم الامتناع عنه . وإذا كانت الحقيقة مهجورة عادة يحصل
 على المجاز .

فكذا إذا كانت مهجورة شرعا ، بل أولى . (٧)

(١) أى : فلا يدفع المال إليه . ولو ادعى بعد ذلك وأقام بينة
 على ذلك لا تسمع بينته . (كذا في فتح القدير : ١٠٦/٧)

(٢) انظر هذه المسألة في كشف الأسرار : ٨٨/٢

(٣) إلى هنا انتهت نسخة ف .

(٤) انظر هذا الخلاف في : الهداية : ١٠٦/٧ مع شرح فتح القدير .

وفي قول آخر لأبي يوسف يجوز إقراره عليه ، وإن أقر
 في غير مجلس القضاء .

(كذا في المصدر نفسه)

وقال الشافعي في الأم (مختصر المزني : ١١٠) : " فإن ثبت وأقر
 على موكله لم يلزمه إقراره ، لأنه لم يوكله بالإقرار . . . "

(٥) انظر هذا الاستدلال في كشف الأسرار : ٨٨/٢

(٦) الأنفال : من آية ٤٦ .

(٧) انظر أصول البزدوى : ٨٨/٢ ، المنار بشرح ابن ملك ص : ٤١١ بحاشية
 الرهاوى عليه .

ثم استوضح قوله " بأن المهجور شرعا كالمهجور عادة " بقوله :
 ألا ترى أنه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه
 حتى لو كلمه بعد ما صار شيخا يحنث . ^(١) مع أن حقيقة الصبي
 يقتضى أن يتقيد الحلف بزمان الصبي لزوال اسمه بعد ما صار
 شيخا ، لكن هجران الصبي بترك الكلام معه مهجور شرعا ، وإن الصبا
 دأع إلى المرحمة قولا وفعلا . قال عليه السلام : " من لم يرحم صغيرنا فليس
 منا . " ^(٢)

وفى ترك التكلم معه ترك الترحم ، فكان منزلة المهجور عادة ، فيصار إلى
 المجاز ، وهو الذات . فتعلقت اليمين بالذات دون صفة الصبا . ^(٣)
 كأنه قال : لا أكلم هذا الذات " بطريق إطلاق اسم الكل على البعض ، فيحنث
 بزوال الصفة لبقاء الذات . ^(٤)

بخلاف ما لو حلف لا يكلم صبيا منكرا حيث لا يحنث لو كلم شيخا ، بل تتقيد
 بعينه بوصف الصبا ، وإن كان مهجورا شرعا ، لأن الوصف في المنكر
 معتبر ، لأنه صار مقصودا بالحلف ، لكونه هو المعروف للمحلف عليه .
 إذ لو ترك ^(٥) اعتبار الوصف بطلت اليمين ، فوجب اعتباره ، وتتقيد
 اليمين به ، وإن كان حراما ، كما لو حلف ليشربن اليوم خمرنا انعقد اليمين ،

(١) انظر المصدرين السابقين .

(٢) رواه الترمذى عن زري قال سمعت أنس بن مالك يقول : جاء شيخ
 يريد النبي صلى الله عليه وسلم فأبطأ القوم عنه أن يؤسموا
 له فقال النبي صلى الله عليه وسلم : " ليس منا من لم يرحم
 صغيرنا ويوقر كبيرنا . "

قال الترمذى : هذا حديث غريب . وزري له أحاديث مناكير عن أنس
 بن مالك وغيره .

وعن محمد بن اسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم : ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويعرف شرف
 كبيرنا .

قال الترمذى : حديث محمد بن اسحاق عن عمرو بن شعيب حديث حسن
 صحيح . وقد روى عن عبد الله بن عمرو من غير هذا الوجه .

(سنن الترمذى : ١٠٧/٨ وما بعدها .)

وانظر هذا الاستدلال في كشف الأسرار : ٨٩/٢ .

(٣) انظر كشف الأسرار : ٨٨/٢ ، شرح ابن طك ص : ٤١٣ .

(٤) انظر : كشف الأسرار ٨٩/٢ . (٥) آخر اللوحة ١٧٣ من نسخة ب .

وإن كان حراما لصيرورة الشرب مقصودا باليمين ، فيحنت إذا لم يشرب.
فكذا ههنا. (١)

فإن قيل : الحقيقة قد أريدت من لفظ الخصومة ، وهي الإنكار بالإجماع ،
فلا يجوز إرادة المجاز وهو الإقرار ، كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قلنا : الخصومة لما كانت مهجورة شرعا أريد منها مطلق الجواب
مجازا لما ذكرنا ، فدخل تحته الإقرار ، قالا : فكان عملا بعموم
المجاز ، وهو ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز كما عرف في وضع القدم.

+++++

قال رحمه الله :

((فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أولا يشرب من الفرات ، (فعند)^(١) أبى حنيفة العمل بالحقيقة أولى . وعندهما العمل بعموم المجاز أولى . وهذا يرجع إلى أصل وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم عندهما حتى لا ينعقد قوله : هذا ابني " لمن هو أكبر سنا منه لإيجاب العتق مجازا ، لأنه خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم . ومن شرط الخلف أن ينعقد السبب في الأصل على (احتمال)^(٢) وامتنع وجوده (بعارض)^(٣) كمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله وكس السما .

وسألنا كالفموس .

وعند أبى حنيفة المجاز خلف^(٤) عن الحقيقة في التكلم ، بمعنى أن ~~التكلم~~ بهذا ابني وإرادة البنوة أصل والتكلم به وإرادة الحرية خلف . والشرط فيه أن يكون الأصل وهو التكلم صالحا (يكونه)^(٥) مبتدأ وخبرا ، ليكون عاملا في إيجاب الحكم الذي يقبله المحلل بطريق المجاز ، فصحت الاستعارة فيه .

وفي قوله " عبدى أو حمارى حر " وقوله " علي ألف أو علي هذا الجدار " لصحة التكلم ، وإن تعذر ثبوت البنوة وثبوت الحرية والدين من مطلق أحد المذكورين .

واعتبر بالاستثناء ، فإن صحة الاستثناء يعتمد صحة صدر الكلام تكملا لا حكما في قوله " أنت طالق ألفا إلا تسع مائة وتسعة وتسعين .

ولما كانت الخلفية بين التكلمين عند أبى حنيفة وفيما يرجع إلى التكلم الحقيقة إذا لم تكن مهجورة أولى . فكانت الحقيقة المستعملة أولى .

(١) فى ج : " عند " والمثبت من أوب .

(٢) فى ج : " الاحتمال " والمثبت من أوب .

(٣) فى ج : " لعارض " والمثبت من أوب .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٤ من نسخة أ .

(٥) فى ج : " بأن يكون " والمثبت من أوب .

وعندهما لما كانت بين الحكيمين وفيما يرجع إلى الحكم المجاز راجح للمعرف أو -
لاشتماله على حكم الحقيقة ، فكان المجاز المتعارف أولى .
وعلى هذا تجوز الصلاة بآية قصيرة وصلاة الجمعة بخطبة قصيرة عند أبي
حنيفة خلافا لهما . (١)

أقول :

فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة ، أى غير مهجورة ولا متعذرة ومجاز متعارف ،
أى : متبادر إلى الفهم عرفا ، كما لو حلف لا يأكل هذه الحنطة أولا يشرب من
الفرات ولا نية له ، فعند أبي حنيفة العمل بالحقيقة أولى . فلا يحث
إلا بأكل عين الحنطة والكرع من الفرات دون أكل الخبز والشرب بالأواني
أو بالاغتراف .

وعندهما العمل بعموم المجاز أولى ، فيحث بكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز والسويق ونحوهما كما يحث بأكل عينها وبالاغتراف من الفرات والأواني ،
كما يحث بالكرع ، (٢) لأن المتعارف فى أكل ما يتخذ منها وبالشرب من الفرات
شرب ماء منسوب إليه . فإنه يقال أهل مصر يأكلون الحنطة ويشربون
من النيل ، ولا يراد به فى العرف أنهم يأكلون عين الحنطة ويشربون منه
كرعا ، بل المراد به ما قلنا . فيحمل عليه ، لأن مبنى الأيمان على العرف .
ولأبى حنيفة أن الحقيقة مستعملة فى الصورتين ، إذ عين الحنطة يؤكل
بالقلي واتخاذ الهريسة . وكذا الكرع يستعمل لقوله عليه السلام : " هل بات
عندكم ماء فى الشن وإلا كرعنا " (٣) وهكذا عادة أهل البوادي والقرى .

(١) هذا المتن مأثور بوج .

(٢) انظر هذا الخلاف فى : البحر الرائق : ٣٥٦/٤ وما بعدها ،

منار الأنوار مع شرح ابن ملك عليه ص : ٤١٣ وما بعدها .

وقد رجح القرافي وابن النجار القول بأن المجاز أولى .

(انظر شرح تنقيح الفصول ص : ١١٩ ، شرح الكوكب المنير : ١٩٦/١)

ونذهب القاضى البيضاوى إلى أنه مجمل ، وهو المختار عند صاحب
جمع الجوامع .

انظر المنهاج بشرح النووي : ٢٧٧/١ ، جمع الجوامع : ٢٣١/١

(٣) أخرجه البخارى عن جابر فى باب الكرع فى الحوض بلفظ : أن النبى

صلى الله عليه وسلم دخل على رجل من الأنصار معه صاحب له ، فسلم

النبى صلى الله عليه وسلم وصاحبه ، فرد الرجل فقال : يا رسول الله

بأبى أنت وأمى وهى ساعة حارة وهو يحول فى حائط له ، يعنى

الماء ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إن كان عندك ماء بات فى شئة =

ولهذا يحنت بالكرع اتفاقا .

وانما قلنا بأن الكرع حقيقة ، لأن كلمة " من " في قوله " من الفرات " إما لا ابتداء الفايعة ، فيقتضى أن يكون ابتداء شربه من الفرات ، ألتبعض ، والماء إنما يكون من بعض الفرات اذا كان متصلة بها حقيقة ، وبمعد الاغتراف أو جعله في الأواني يبقى بعضا منها مجازا باعتبار ما كان . ومتى أمكن العمل بالحقيقة سقط اعتبار المجاز لما قلنا .

قوله : " وهذا " أي هذا الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه يرجع إلى الاختلاف في أصل آخر . (٢)

وحاصله أنهم اتفقوا على أن المجاز خلف عن الحقيقة ، وأن من شرط المصير إلى الخلف إمكان الأصل ، وأن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ دون المعنى ، وأنه إنما يصار إلى المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة . (٣)

ولكنهم اختلفوا في كيفية الخلفية ، فعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم ، (٤) لأنه هو المقصود من العبارة ، فكان اعتباره أولى . فيشترط إمكان حكم الحقيقة . فإذا استحال بطل الكلام .

ولا يجوز المصير إلى حكم المجاز حتى لا ينمقد قوله : هذا ابني لمطوك هو أكبر سنا من المولى لا يجاب العتق مجازا . (٥) لأنه ، أي المجاز خلف -

== وإلا كرعنا ، والرجل يحول الماء في حائط ، فقال الرجل : يا رسول الله عندى ماء بات في شنة ، فانطلق إلى العريش فسكب في قدح ماء ثم حلب عليه من داجن له فشرب النبي صلى الله عليه وسلم ثم أعاد فشرب الرجل الذى جاء معه .

(صحيح البخارى : ١٤٤/٧)

(٩) أخر الكهنة رقم ١٧٤ منه نسخة ب

(٢) وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم .

انظر منار الأنوار مع شرح ابن ملك ص : ٤١٦ وما بعدها .

(٣) انظر كشف الأسرار : ٧٧/٢

(٤) المصدر نفسه ومنار الأنوار بشرح ابن ملك ص : ٤١٦

(٥) يوضحه ما قاله النسفى وابن ملك ، وهذا نصه : " ويظهر الخلاف

في قوله : لعبد وهو أبى العبد أكبر سنا منه ، أى من المولى :

هذا ابنى ، فعنده يعتق ، لأن شرط الخلفية تصور الحقيقة ،

والحقيقة متصورة من حيث التكلم ، لأن قوله : هذا ابنى من حيث

التكلم صحيح ، لأنه مبتدأ وخبر . ولما تعذر موجب الحقيقة

تعين المجاز . ذكر الملزوم وإرادة اللزم وهو الحرية .

وعندهما لا يعتق ، لأنه لا بد أن يكون الأصل في مخرجه صحيحا ==

عن الحقيقة في إيجاب الحكم عندهما . ومن شرط الخلف أن ينعقد السبب في -
الأصل على الاحتمال ، ولكن امتنع العمل به لمعارض ككونه معروف النسب فيما يولد
لمثله . فإن الأصل هناك متصور ، فإنه يجوز أن يكون مخلوقا من مائه بالوطء
عن شبهة ، ولكنه لما اشتهر نسبه من غيره لوجود ظاهر الدليل وهو الفراش تعذر
إثباته منه رعاية لحق الفير ، فلا يكون محالا ، فلا يلفو ، فيجوز إثبات المجاز
وهو الحرية خلفا عن البنوة .

وكما في الحلف على من السماء ، فإن البر يمس السماء يمكن بدليل وقوعه للملائكة
والأنبياء . والوقوع دليل الإمكان ، فينعقد وتجب الكفارة ^(١) بالمعجز الخالي
عنه خلفا عنه .

وأما حكم الحقيقة في سألنا وهو قوله " هذا ابني " لا كبرسنا منه فمحال ،
إذ يستحيل أن يخلق ابن ثلاثين من ماء ابن عشرين ، فلا يمكن جعل المجاز
خلفا عنه ، فيلفو ، ^(٢) كقوله : اعتقتك قبل أن أخلق أو قبل أن تخلق .
وكاليمين الغموس ^(٣) لا يصير سببا للكفارة لعدم تصور البر الذي هو
الأصل . ^(٤)

وعند أبي حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم ، لأنه تصرف من المتكلم في إقامة
كلام مقام كلام ، إذ الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ دون المعنى ، إذ المجاز
والاستعارة نقل ، وذلك غير متصور في المعنى .
ألا ترى أن الشجاعة لا تنتقل من الأسد إلى الشجاع ، بل ينقل إليه اللفظ . ^(٥)
فيشترط صحة الأصل من حيث إنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب ، وهو قد وجد ،
لكنه تعذر العمل بحقيقته ، وله مجاز متعين ، فيصار إليه . ^(٦) إذ إعمال كلام
العاقل خير من الإلفاء . والمجوز للاستعارة قائم ، وهو أن البنوة في المملوك
سبب للحرية ، وإطلاق اسم السبب على السبب سائغ في اللغة .

== موجبا للحكم . وهذا الكلام غير منعقد لا يوجب الحكم أصلا فيلفو كالغموس
لما لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البر لاستحالة لم ينعقد للحكم الخلفي
وهو الكفارة . (منار الأنوار يشرح ابن ملك : ص ١٨٤ وما بعدها)

- (١) تقدم ذلك ص : ٦٦٢
- (٢) انظر المصدر نفسه .
- (٣) تقدم ذلك ص : ٦٦٢
- (٤) انظر المصدر نفسه . (٥) آخر اللوحة رقم ١٥٦ من ١ .
- (٦) انظر كشف الأسرار : ٧٨/٢ .

ولهذا قلنا : إن النكاح ينعقد بلفظ الهبة والملك والبيع والشراء (١) ، لأن المحلل لا يقبل حقيقة الملك ، ولكن هو سبب لملك المتمة ، فيصير مجازا عنه .

بخلاف قوله * اعتقك قبل أن أخلق أو تخلق ، لأنه لا وجه له في المجاز ، إذ الإعتاق قبل خلق المالك أو المملوك إعتاق قبل الملك . ولو أعتقه قبل الملك ثم ملكه لم يعتق . وإذا لم يكن المعتق من حكمه لو تحقق في ملكه لم يمكن جعله مجازا عن المعتق . (٢)

وأورد ههنا المسألة المشهورة إشكالا :

وهو ما إذا قال لغيره : قطعت يدك فأخرجهما صحيحتين حيث لم يجعل مجازا عن الإقرار بالمال باعتبار أن القطع سبب لوجوب المال عند تعذر العمل بالحقيقة .

أجيب بأن القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص ، وهو الإرش ، وهو يخالف مطلق المال في الوصف حتى وجب على العاقلة في سنتين . (٣)

وحكمه حكم الصلوات حتى لا يملك إلا بالقبض ، فاختلفا حكما . فلا يمكن إثبات المال المخصوص وهو الإرش بدون القطع ، إذ السبب لا يثبت بدون سببه . وما أمكن إثباته وهو مطلق المال ليس القطع سببا له ، فتعذر تصحيحه فيلغوه .

فأما الحرية فلا يختلف ذاتا وحكما . فأمكن جعله مجازا عن قوله : هذا ابني . (٤)

فإن قيل : الحرية الثابتة بقوله * هذا ابني في الأكبر سنا منه غير (٥) الحرية الثابتة بحقيقة البنوة أيضا كما في إرش اليد ، وذلك لأن الحرية الثابتة بحقيقة البنوة موجبة للإرث وحرمة المصاهرة وغيرهما من الأحكام . والحرية الثابتة بقوله * هذا ابني لا تثبت شيئا من ذلك ، (٦) فلا فرق بينهما . (٧)

(١) انظر الهداية : ١٠٥/٣

(٢) انظر العناية على الهداية : ٢٤١/٤

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر المصدر نفسه : ٢٤٢/٤ .

(٥) آخر اللوحة رقم ١٧٥ من نسخة ب .

(٦) انظر الكفاية على الهداية : ٢٤٣/٤ .

(٧) أي كانت سألنا هذه عين مسألة الارش . (انظر المصدر نفسه)

قلنا : الحرية لا تتفاوت ذاتا وهو زوال الرق ، ولا يتفاوت في الحكم الأصلي وهو صلاحيته للولايات كلها ، فكانت الحريتان سواء ، وما ذكرته من الشرط والتابع فلا يبالى به . (١)

قوله " فصحت الاستعارة فيه " أي في قوله " هذا ابني " لا كبرسنا منه لا يجاب الحرية بالمناسبة التي ذكرناها عنده ، وكذا صحت الاستعارة في قوله " عدى أو حمارى حر " لأحدهما بعينه وهو عتق للعبد ، لأن أحدهما من احتمالاته حتى لزمه التعيين في مسألة العبد . والعمل بالمتحمل أولى من الإهدار . فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتطه ، وإن استحالت حقيقته باعتبار أن أحدهما لا بعينه ليس بمحمل للمعتق .

ولكن أبو حنيفة يجوز الاستعارة مع استحالة حكم الحقيقة . وهما ينكرانها عند استحالتهم .

وكلمة " أو لأحدهما " غير عين ، وذلك غير محتمل للمعتق . إذ الحمار ليس بمحمل له ، فيبطل .

وكذا صحت الاستعارة عنده في قوله " علي ألف أو على هذا الجدار " للزوم الألف على المقر .

ثم أشار إلى التعليل بما ذكره من صحة الاستعارة في الصور الثلاث على سبيل اللف والنشر بقوله " وإن تعذر ثبوت البتة " أي في قوله " هذا ابني " لا كبرسنا منه ، وإن تعذر أيضا ثبوت الحرية في مطلق أحد المذكورين في قوله : عدى أو حمارى حر ، لعدم الحرية في الحمار ، وإن تعذر أيضا ثبوت الدين في قوله : علي ألف أو على هذا الجدار " في مطلق أحد المذكورين ، إذ الجدار غير صالح لوجوب الألف عليه ، ولكن لما أمكن العمل بعجازاتها وجب التصير إليها احترازا عن إلفاء كلام العاقل .

" واعتبر " أي أبو حنيفة " هذا بالاستثناء " (٢) بجامع أن كل واحد من الحقيقة والاستثناء تصرف في الكلام . وقد اتفقوا أن صحة الاستثناء يعتمد صحة صدر الكلام في حق التكلم دون الحكم حتى صح الاستثناء في قوله لا مرأته : أنت طالق ألفا إلا تسع مائة وتسعة وتسعين (٣) .

(١) انظر المصدر السابق . (٢) انظر أصول البزدوى : ٨٠ / ٢ .

(٣) أي أنه تقع واحدة . (انظر أصل البزدوى : ٨٠ / ٢)

ونظيره ما لو قال : أنت طالق أربعاً ثلاثاً تقنع واحدة .

(انظر فتح القدير شرح الهداية : ٤٦٦ / ٣)

مع أنه معلوم بالبديهة أن الزوج ليس بمالك لألف تطليقة ، ومع ذلك صح الاستثناء باعتبار صحة التكلم . فكذا في الحقيقة ، لا اعتبار لأحكام الحكم بعد صحة العبارة . والدليل عليه أن المقلاء اتفقوا على صحة الاستعارة في قوله : هذا أسد " للشجاع . ومعلوم أن الشجاع يستحيل كونه سمعا ، ^(١) دون تصور حكم الأصل .

ثم أشار المصنف إلى وجه بناء الاختلاف في كون الحقيقة المستعملة أولى عنده من المجاز المتعارف ، وعند ^{هنا} بالعكس على الاختلاف في كيفية الخلفية في التكلم أو في الحكم بقوله : " ولما كانت الخلفية بين التكمين عند أبي حنيفة " يعنى التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة عنده من غير أن يكون حكم المجاز خلفا عن حكم الحقيقة ، بل يثبت الحكم بالمجاز بطريق الأصل ، " وفيما يرجع إلى التكلم بالحقيقة إذا لم تكن مهجورة - أو متعذرة - أولى " لأصلتها وخلفية المجاز ، " فكانت الحقيقة المستعملة أولى " من المجاز وإن كان متعارفا .

" وعندهما لما كانت الخلفية بين الحكيم " أى حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة ، " وفيما يرجع إلى الحكم بالمجاز راجح " أى حكم المجاز راجح على حكم الحقيقة ههنا لكونه متعارفا ومتبادرا إلى الفهم الذى هو المقصود فى وضع المخاطبات ، ويكون حكم المجاز شاملا لحكم الحقيقة ، فكان المجاز المتعارف أولى " لكونه أكثر فائدة .

ولأن المجاز إذا كان أغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز ، إذ المرجوح بمقابلة الراجح ساقط ، فكانت الحقيقة بمقابلته كالمهجورة ، ^(٢) .

ثم دخول الفاء فى جواب " لما " فى قوله " فكانت الحقيقة المستعملة أولى " وفى قوله " فكان المجاز المتعارف " ^(٣) أولى " غير فصيح ، إلا على مذهب الأخفش . ^(٤)

(١) انظر فتح القدير شرح الهداية : ٢٤٢/٤

(٢) انظر دليل كل من الفريقين فى المصدر نفسه : ٤٠٢/٤ .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٧٦ من ب .

(٤) أقول : نسب ابن هشام إلى ابن مالك أنه هو القائل بدخول الفاء فى جواب " لما " ولم يذكر رأيا للأخفش فى ذلك ، كما أننى لم أجد فى كتاب سبويه نسبة هذا الكلام إلى الأخفش ، والله أعلم .

انظر مغنى اللبيب لابن هشام : ٢٨٠/١ تحقيق محمد يحيى الدين عيسى الحميد ، مطبعة المدنى ، القاهرة .

ثم قيل : هذا ابني * في سألتنا خلف عن قوله * هذا حر^(١) وهو ليس بقوى ،
لأنه على ذلك التقدير لا يتأتى^{الخلاف} في قوله * هذا ابني * لأكبر سنا منه لتصوير
حكم الحقيقة حينئذ .

والخلاف إنما هو فيما لا يتصور حكمها ، بل الصحيح أن يقال إن نفس التكلم
بقوله * هذا ابني * في محل المجاز خلف عن التكلم بقوله * هذا ابني * في
محل الحقيقة عنده ، ثم يثبت الحكم بناء على صحة الكلام .

== والأخفش هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء ، النحوي
البلخي المعروف بالأخفش الأوسط ، أحد نحاة البصرة .
والأخفش الأكبر أبو الخطاب ، وكان نحويًا أيضًا من أهل هَجَرَ
من موالهم واسمه عبد الحميد بن عبد الحميد . وقد أخذ عنه أبو
عبيدة وسيبويه وغيرهما .

وكان الأخفش الأوسط المذكور من أئمة العربية وأخذ النحو عن سيبويه
وكان أكبر منه .

وقال الرياشي : سمعت الأخفش يقول : كان سيبويه إذا وضع شيئًا
من كتابه عرضه عليّ ، وهو يرى أنني أعلم منه وكان أعلم مني ، وأنا
اليوم أعلم منه .

(انظر وفيات الأعيان : ٢ / ٢٨٠ ، المعارف لابن قتيبة : ص ٥٤٥-٥٤٦)
(١) ذكره ابن ملك في شرحه على المنار نقلًا عن بعض الشراح .

(شرح ابن ملك ص : ٤١٢)

وانظر كشف الأسرار (٢ / ٨٠)

وقال عبد العزيز البخاري بعد ذكر هذه السألة وغيرها : * وكل
ذلك وهم .

ثم قال : لأن المجاز لا يكون خلفًا إلا عن حقيقة التسي
نقلت عن محلها إلى محل المجاز . فأما عن الحقيقة الثابتة
لمحل المجاز فلا . ولو كان لفظ الأسد خلفًا عن
الشجاع ولفظ هذا ابني خلفًا عن هذا حر كما زعموا
لا يتأتى الخلاف في قوله * هذا ابني * لأكبر سنا منه ،
لأن حكم الأصل هو الحرية التي ثبت بقوله : هذا حر*
ليس بمقتنع في هذا الأصل ، بل هو متصور كما تسي
الأصغر سنا منه ، فيلزم أن يثبت العتق عندهما أيضًا
لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الأصل ،
والأمر بخلافه .

لا يقال : كيف يكون قوله " هذا ابني " مجازا و خلفا عن قوله " هذا ابني " وليس بينهما تفايير ، ولا بد من كون الخلف مفايرا للأصل ، إذ يستحيل كون الشيء خلف نفسه ، لأننا نقول : هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف المحليين .

فإن قوله " هذا ابني " في محل الحقيقة يدل على البنوة التي توجد في محل المجاز ، فصحت الاستعارة . (١)

وأورد على قول أبي حنيفة بأنه لو قال لعبد : هذه ابنتي " فإنه لا يمتنع عبده أيضا على الأظهر ، (٢) مع أن العمل بالمجاز ممكن ، إذ البنوة سبب للحرية كالبنوة ، وإن كان حكم الحقيقة مستحيلا .

وأجيب أولا : قد قيل : هو على خلاف المذكور في هذا ابني " (٣)

ولو كان على الوفاق بقوله " هذه بنتي " حكمه ثبوت الحرية بجهة البنوة ، وهذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية ، فأضافتها إليه بمنزلة إضافة العتق إلى الحمار ، فتلفسول عدم المحل . ولأن المشار إليه إذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار إليه . وإذا كان من خلاف جنسه تعلق بالمسمى ، ولا عبرة للمشار إليه ، كما لو باع فصا على أنه ياقوت أحمر ، فإذا هو أصفر ، ينمقد البيع لوجود المشار إليه . ولو ظهر أنه زجاج لا ينمقد لعدم المسمى .

والذكر والأنثى من بنى آدم جنسان لا اختلاف المنافع ، فلم يكن المشار إليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنت . فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ، فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم إيجابا أو إقرارا . ولا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه ، فلفسا . (٤)

(١) انظر كشف الأسرار : ٨٠/٢

(٢) ذكر هذا الاعتراض ابن ملك في شرحه على المنار بحاشية الرهاوى : ٤٢٠ .

قال صاحب العناية (٢٤٤/٤) : " ولو قال لعبد : هذا ابنتي " فقد -

قيل على خلاف وقيل هو - أي عدم العتق - بالإجماع "

وانظر الهداية مع شرح فتح القدير (٢٤٤/٤)

(٣) انظر المصادر السابقة .

(٤) انظر هذا الجواب في شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى : ص :

٤٢١ .

وقال في العناية (٢٤٤/٤) : " وقيل هو - أي عدم العتق - بالإجماع ، لأن المشار إليه ليس من جنس المسمى ، لأن الذكور والإناث من بنى آدم جنسان مختلفان ، وإذا لم يكن المشار إليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمسمى . . . والمسمى ههنا معدوم ، فلا يكون معتبرا حقيقة ولا مجازا عن الابن لعدم الملازمة بينهما "

وَأورد أيضا قوله ^{لصغير} " هذا جدى " فإنه لا يعتق عنده أيضا على قول (١) مع إمكان العمل بالمجاز وهو المعتق . وأجيب بأن الجد إنما يعتق عليه بواسطة الأب . وتلك الوساطة غير ثابتة في كلامه ولا موجب للكلامه . فتعذر جملة مجازا عن موجبيه .

بخلاف الأبوة والبنوة ، لأن لهما موجبا في الطلک وهو الحرية من غير واسطة . فأمكن جعل كلامه مجازا عن موجبيه (٢) .

وأما قوله " هذا أخى " فقد روى عن أبى حنيفة أنه يعتق ، لأن للاخوة في ملكه موجبا وهو المعتق ، فيجعل كناية عنه (٣) .

وفي ظاهر الرواية لا يعتق (٤) لأن الإخوة مشتركة ، قد يراد بها الإخوة في الدين ، أو الاتحاد في القبيلة أو الإخوة في النسب ، فلا تكون حجة بدون البيان ، حتى لو قال " هذا أخى " لأبى أو لأمى يعتق على هذا الطريق . ولأن الإخوة لا تكون إلا بواسطة الأب والأم . والوساطة غير مذكورة ، فلا يصير كناية عن المعتق ، كما ذكرنا في الجد (٥) .

وأورد أيضا ههنا قوله لا مراته " هذا ابنتى " وهى أكبر سنا منه أو أصغر وهى معروفة النسب من غيره حيث لم يجعل مجازا عن التحريم الذى هو من لوازم البنتية .

أجيب بأنه يستحيل جعله مجازا عن التحريم الذى هو من لوازم البنتية ، لأن ذلك التحريم مناف لملك النكاح ، فلم يصح حفا من حقوقه ، وهو الطلاق .

(١) يوضحه ما قاله ابن الهمام : "... وأما لو قال لمبده الصغير " هذا جدى " فأجاب عنه أولا بأنه على الخلاف ، وقيل هو الأصح ، لأنه وصفه بصفة من يعتق بمثلته . وثانيا بالفرق ، وأنه لا يعتق اتفاقا ، وهو أن هذا الكلام لا موجب له في الطلک إلا بواسطة الأب ولا وجود له في اللفظ .

(فتح القدير شرح الهداية : ٢٤٣/٤)

(٢) انظر الهداية مع العناية عليه : ٢٤٣/٤

(٣) انظر الهداية (٢٤٣/٤)

قال ابن الهمام في فتح القدير (٢٤٤/٤) : " هو رواية الحسن .

(٤) انظر الهداية : ٢٤٣/٤ (٥) انظر فتح القدير : ٢٤٤/٤ .

وعلى هذا ، أى على الأصل الذى ذكرنا من أن الحقيقة المستعملة
أولى من المجاز التعارف عند أبى حنيفة ، وعندهما : المجاز
أولى ، قال أبى حنيفة : تجوز الجمعة بالخطبة القصيرة ،
تحميدة كانت أو تهليلية أو تسبيحية . (١)

وكذا تجوز الصلاة بآية قصيرة عملاً بالحقيقة المستعملة . (٢)

فإن اسم الخطبة يقع عليه ، وكذا اسم القراءة .
وعندهما : لا تجوز ، حتى يخطب ما يسمى خطبة فى العرف أو يقرأ
ما يسمى به قارئاً (٣) عرفاً ، وهى ثلاث آيات قصارى أو آية طويلة
على ما عرف فى الفروع بتمامه . (٤)

xxxxxxx

(١) قال صاحب الهداية (٣٠ / ٢) : " فإن اقتصر على ذكر الله جاز
عند أبى حنيفة رحمه الله . وقالوا : لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ،
لأن الخطبة هى الواجبة والتسبيحة أو التحميدة لا تسمى خطبة . "

(٢) قال فى المصدر نفسه : " وأدنى ما يجزئ من القراءة فى الصلاة آية
عند أبى حنيفة رحمه الله ، وقالوا : ثلاث آيات أو آية طويلة . . . "

(٣) آخر اللوحة رقم ١٧٧ من نسخة ب .

(٤) انظر المصدر نفسه .

قال رحمه الله :

((ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة أنواع :

بدلالة المادة ، كمن يذر صلاة أو حجاً أو المشي إلى بيت الله تعالى وأن يضرب بثوبه ^(١) حطيم الكعبة ينصرف إلى المجاز المتعارف .

وكذا لو حلف لا يشتري رأساً ينصرف إلى ما يتعارف ببيعته في الأسواق .

وبدلالة محل الكلام ، كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة . ولهذا سقط عموم

قوله تعالى ^(٢) (وما يستوى الأعمى والبصير) ^(٣) لأن محل الكلام

(لا يقبله) ^(٤) ، فوجب الاقتصار على نفي المساواة في البصر . ^(٥)

وكذا كاف التشبيه لا عموم له فيما ^(٦) (لا) يقبله لقول عائشة رضي الله عنها :

" سارق أمواتنا كسارق أحيائنا " ^(٧) يحمل على استحقاق الاسم دون القطع ،

بخلاف ما قاله على كرم الله وجهه في أهل الذمة : " إنما بذلوا الجزية لتكون

دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا " ^(٨) له عموم عندنا ، لأن المحلل

يقبله .

ومنه قوله عليه السلام : " الأعمال بالنيات " ^(٩) و : " رفع عن أمتي الخطأ

والنسيان " ^(١٠) سقطت (حقيقتهم) ^(١١) لأن المحل لا يحتلته من قبل

أن عين العمل لا يستفاد من النية وعين الخطأ غير مرفوع ، فصار مجازاً عن حكمه ،

وانه نوعان : الثواب والعقاب . وانه يتعلق بصحة المزيمة .

: والجواز والفساد وذلك يتعلق بركه وشرطه .

كمن توطأ بما نجس فلم يعلم حتى صلى لم يجز لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة

عزيمته ، فصار مشتركاً ، ولا حكم له حتى يظهر المراد . ^(١٢)

(١) آخر اللوحة ١٥٧ من أ. (٢) آخر اللوحة رقم ٢٤ من ج .

(٣) خاطر : ١٩ (٤) في ج " لم يقبله " والمثبت من أ وب .

(٥) في ج " البصير " والمثبت من أ وب .

(٦) ساقط من أ وب والمثبت من نسخة ج .

(٧) تقدم تخريجه ص : ٢ ، ٤ ، ٧

(٨) رواه الإمام الشافعي في مسنده ، كتاب الدييات والقصاص ،

ص : ٣٤٤ بلفظ : من كان له ذمتنا قدمه كدمننا
وديته كدبتنا .

(٩) تقدم تخريجه ص : ٤٧٤ من هذه الرسالة .

(١٠) تقدم تخريجه ص : ٥٦٨ من هذه الرسالة .

(١١) في أ وب : " حقيقته " والمثبت من ج .

(١٢) هذا المتن من أ وب وج .

أقول :

((لما بين أن الأصل في الكلام الحقيقة ، فيتعين مرادها عند الإمكان ، أراد أن يذكر القرائن الصارفة للحقيقة إلى المجاز فقال :

" جملة ما يترك به الحقيقة خمسة أنواع " (١) .
 ودليل الحصر الاستقراء التام .

الأول : قد يترك الحقيقة بدلالة العادة (٢) ، وهي عبارة عما يستقر فـى النفوس من الأمور المتكررة والمعمولة عند الطباع السليمة . (٣) وذلك لأن - الكلام وضع لمقصود الإفهام ، فما يسبق إليه الإفهام كان بحكم غلبة الاستعمال كالحقيقة ، وغيره كالمجاز ، فيكون أحق بالإرادة . وهي أنواع ثلاثة : العرفية العامة كوضع القدم تركت حقيقته (٤) وأريد مجازة وهو الدخول ، وكالدابة أريد بها ذوات الحوافر . والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع والنصب للنحاسة ، والفرق والجمع والنقز للنظار . (٥)

(١) وهي : دلالة العادة ودلالة اللفظ في نفسه ودلالة سياق النظم ودلالة معنى يرجع إلى التكلم ودلالة في محل الكلام . هذا عند أبي حنيفة ، وأما عندهما فيترك أيضا بمعارضته المجاز المتعارف ، كما تقدم . وسيأتى بيان كل من هذه الخمسة .

وانظر منار الأنوار مع شرح ابن ملك عليه بحاشية عزمي زادة ص : ٤٢٣ . قال الشوكاني في إرشاد الفحول (ص : ٢٤) بعد أن ذكر تلك الخمسة : " ثم القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي قد تكون عقلية وقد تكون حسية وقد تكون عادية وقد تكون شرعية فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الأنواع دون نوع " .

(٢) راجع حاشية الرهاوى ص : ٤٢٣ ، فتح الغفار : ١/١٣٩ ، أصول البردوى مع كشف الأسرار : ٢/٩٥ .

(٣) انظر حاشية الرهاوى ص : ٤٢٣ ، فتح الغفار : ١/١٣٩ ، إرشاد الفحول ص : ٢٤ .

(٤) كما تقدم ص : ٧٥٥ من هذه الرسالة .

(٥) الحاصل أن العرفية سواء كانت عامة أو خاصة فهي أن يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر إلى أذهانهم عند سماع غير ذلك المعنى ولا يستعملونه إلا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث إن الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم .

(راجع : حاشية الرهاوى ص : ٤٢٣ ، شرح الكوكب المنير : ١/١٥٠ ، الإحكام للأمدى : ١/٢٢)

والمعرفة الشرعية كالصلاة والزكاة والحج ونحوها تركت معانيها اللفظية بمعانيها الشرعية ، ^(١) حتى لو نذر إنسان صلاة أو حجاً أو عمرة أو المشي إلى بيت الله أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة ينصرف إلى المجازات التعارفية ، ^(٢) وهي الصلاة التي هي ذات أركان وأفعال معلومة ، والحج والعمرة المعهودين في الشرع . ولا يخرج عن المعهدة بباشرة حقائقها اللفظية كالدعاء ومطلق القصد والزيارة ، لأن الناس تعارفوا بإيجاب الصلاة الشرعية والحج والعمرة المعلومين بهذه الألفاظ لتبادر هذه الأشياء إلى الفهم عند الإطلاق ، حتى لو قال : عليّ الخروج أو الذهاب إلى بيت الله لا شيء عليه ، لأن التزام الحج والعمرة بهذه الألفاظ غير متعارف . ^(٣)

وكذا لو حلف : لا يشتري رأساً تنصرف يمينه إلى ما يتعارف ببيعته في الأسواق ويكسر في التناير كرأس الفنم والبقر على الاختلاف . ^(٤) ولم ينصرف إلى رأس البعير في زماننا ورأس المصفور ، وإن كان رأساً حقيقة لعدم المعارف .

قوله " وبدلالة محل الكلام " هذا إشارة إلى النوع الثاني من أنواع ما تترك به الحقيقة .

يعنى قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام ، ^(٥) بأن لم يقبل المحل حكم الحقيقة ، فيراد به المجاز ، كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة ، فإن يمينه وقعت على ثمرتها لعدم قبول عين النخلة فعل الأكل ، حتى لو تكلف وأكل من عينها لا يحنت . ^(٦)

(١) قال الشيخ الرهاوى في حاشيته على شرح ابن ملك (ص: ٤٢٣) : " وأما الشرعية فهي أن يصير اللفظ مستعملاً في معنى لا يستعمل إلا فيه بحيث تصير الحقيقة اللفظية مهجورة .
وانظر أصول البزدوى (٩٦/٢) والإحكام للآمدى (٢٢/١)

(٢) انظر أصول البزدوى : ٩٧/٢ .

(٣) انظر الهداية بشرح فتح القدير : ٤٥١/٤

(٤) انظر المصدر نفسه : ٤٠٤/٤ .

(٥) انظر هذه السألة في أصول البزدوى : ١٠٣/٢ ، فتح الفقار :

١٣٩/١ ، شرح ابن ملك على منار الأنوار بحاشية الرهاوى ص: ٤٢٣ ، ونهاية السؤل : ٢٧٩/١ .

(٦) تقدم ذلك ص: ٧٦٧ ، وانظر الهداية : ٣٩٥/٤ .

وانظر أيضاً نهاية السؤل : ٢٧٩/١ .

فإن قيل : لا نسلم أن المعنى الحقيقي ممتنع في قوله : لا أكل من هذه النخلة " لأن المحلوف عليها عدم أكلها ، وهو غير ممتنع ، بل ^(١) الممتنع هو الأكل ، فلا يصار إلى المجاز .

قلنا : اليمين إذا دخلت في النفي كانت للمنع دون الحمل . فوجب اليمين حينئذ أن يصير منوعاً باليمين مع إمكان فعله . وما لا يكون مأكولاً حساً أو عادة لا يكون منوعاً باليمين ، بل هو منوع قبل اليمين بالعادة أو بالحس ، فلا يحتاج إلى منعه باليمين .

فعلم أن مقصوده من قوله " لا أكل من هذه النخلة " الامتناع عن أكل ما يمكن أكلها وهو الثمرة .

" ولهذا " أي لأجل أن الحقيقة قد تترك بدلالة محل الكلام إذا لم يقبل حكمها سقط عموم قوله تعالى (وما يستوى الأعمى والبصير) ^(٢) لأن - المحل غير قابل لنفي المساواة بينهما على العموم لوجود المساواة بينهما في كثير من الأشياء كالوجود والعقل والإنسانية والجسمية وسائر الصفات اللازمة للبشر ، فوجب اقتضاه على نفي المساواة في حكم خاص ، وهو ما دل عليه الفحوى ، وهو نفي المساواة في البصر . ^(٣)

ولما لم يمكن إجراء الكلام على عموم السلب حمل على سلب العموم . وكذا كاف التشبيه لا عموم له فيما لا يقبله ^(٤) ، أي لم يعم التشبيه فسي حمل لا يقبل ^(٥) عموم التشبيه ، مثل ما روى عن عائشة : " سارق أمواتنا كسارق أحيائنا " ^(٦) ، لا يمكن القول فيه بعموم التشبيه لانتفاء المماثلة بينهما في أمور كثيرة ، فيحمل على المجاز ، وهو الإثم في الآخرة دون القطع ، فلا يجب القطع على النبأش بعديث عائشة .

(١) آخر اللوحة رقم ١٧٨ من نسخة ب .

(٢) سورة فاطر : ١٩

(٣) انظر هذه المسألة في أصول البزدوى بشرح كشف الأسرار : ١٠٣/٢ وما بعدها .

(٤) انظر كشف الأسرار : ١٠٤/٢

(٥) آخر اللوحة رقم ١٥٨ من نسخة أ .

(٦) تقدم تخريجه ص : ٧٤ من هذه الرسالة .

بخلاف ما إذا قيل المحل عموم التشبيه ، فإنه يعمل بالحقيقة وهو العموم ، ولا يصار إلى المجاز ، كقول علي رضي الله عنه في أهل الذمة : " إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا " (١) فإن المماثلة ثابتة بين دمائنا ودمائهم وأموالنا وأموالهم حسا ، فلا يراد به المماثلة حسا ، بل يراد به إثبات المشابهة في الحكم على سبيل العموم لقبول المحل لحقيقة العموم . فيثبت عصمة دمائهم وأموالهم . فيقتل المسلم بالذمي (٢) ويضمن بإتلاف خمره وخنزيره (٣) وديته كدية المسلم (٤) لعموم التشبيه .

هذا ما قيل : ولكن تحقيق الفرق بين التشبيهين بالعموم في أحدهما وعدم العموم في الآخر عسر ، إلا أن يقال : إنما قلنا بالعموم فمضى حديث علي رضي الله عنه لأن فيه حقن الدم الثابت بالشبهة دون حديث عائشة رضي الله عنها ، لأن فيه إثبات الحد الذي يدرأ بالشبهات.

(١) تقدم تخريجه ص : ٧٨٤ من هذا البحث.

وانظر هذا المثال في أصول البزدوى : ١٠٤/٢ .

(٢) انظر بدائع الصنائع : ٤٦٢٥/١٠ .

وذهب الشافعية إلى عدم قتل المسلم بالذمي .

انظر أدلتهم في المجموع شرح المذهب : ٣٥٦/١٨ وما بعدها .

(٣) ونظيره ما قاله الكاساني في الفصيح : " ولو غصب خمرا أو خنزيرا لذمي فهلك في يده ضمن ، سواء كان الفاسق ذميا أو مسلما . . . " .

(بدائع الصنائع : ٤٤١٣/٩)

وذهب الشافعية إلى عدم ضمان ذلك حيث قال النووي : " قال الشافعي : فإن أراق له - أي الذمي - خمرا أو قتل له خنزيرا فلا شيء عليه ولا قيمة لمحرّم ، لأنه لا يجري عليه ملك . . . " .

(المجموع : ٢٨٢/١٤)

(٤) انظر بدائع الصنائع : ٤٦٦٤/١٠ .

وذهب الشافعية إلى أن دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم .

وذهب الحنابلة إلى أن دية نصف دية المسلم .

انظر أدلتهم في : المجموع : ٥٢/١٩ وما بعدها ، والمفنى

لابن قدامة : ٣٩٨/٨ وما بعدها .

" ومنه " أى مما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام :
 إنما الأعمال بالنيات .^(١) وقوله عليه السلام : " رفع عن أمتي الخطأ
 والنسيان . " ^(٢)

ووجه كون الحديثين من هذا الباب كلمة " إنما " عام فى الحصر ،
 لأنه داخل على المعرف باللام الاستغراقى . وذلك يقتضى أن لا يوجد
 بدون النية .

وكذا حديث : رفع الخطأ والنسيان ، عام ، لكونهما معرفتين باللام
 لغير العهد ، فيقتضى رفعهما ، فلا يوجد خطأ ولا نسيان أصلاً .
 ولكن لا يمكن حمل الحديث الأول على العموم ، لأن كثيراً من الأعمال يوجد
 بدون النية ، كفصل الخبث وسائر الأعمال المحسوسة .
 وكذا لا يمكن حمل الحديث الثانى على العموم لوقوع الخطأ والنسيان
 فى الأمة كثيراً . فلو أريد به ذلك يستلزم الخلف فى خبر الصادق ،
 فعلم أن محلها غير قابل للعموم .

وإليه أشار المصنف بقوله " سقطت حقيقته ، لأن المحلل لا يحتله من قبل
 أن عين العمل لا يستفاد من النية ، وعين الخطأ غير مرفوع ، فصار مجازاً
 عن حكمه " ، فيكون التقدير حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ
 والنسيان ،^(٣) بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب لأنهما يقتضيان
 الحكم ، أو يحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه .

" وأنه " أى الحكم " نوعان مختلفان : أحدهما ما يتعلق بالآخرة
 كالشواب والعقاب ، وهو بناء على صدق عزيمته .
 والثانى ما يتعلق بالدنيا كالجواز والفساد ، وهو بناء على ركنه وشرطه .
 فإن من توضأ بماء نجس جاهلاً وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه
 لصدق عزيمته .

ومن صلى رياءً مراعيًا للأركان^(٤) والشرائط حكم بجواز صلاته حتى لا يؤمر
 بالإعادة ، ولا يستحق الثواب لخلل فى عزيمته .

(١) تقدم تخريجه ص : ٤٧٤ . (٢) تقدم تخريجه ص : ٥٦٨ .

(٣) انظر : أصول البزدوى : ١٠٤ / ٢ ، فتح الففار : ١٤١ / ١ ، أصول

السرخسى : ٢٥١ / ١ .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٧٩ من نسخة ب .

ولما اختلف الحكماء صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم .
أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له . وأما عند الشافعي فلأن المجاز لا يعم .
فإذا ثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم وهو الشواهد اتفاقا لا يثبت
النوع الآخر وهو الجواز . (١)

(١) انظر المصادر السابقة .
والقول بأن نفي المؤاخذة هو المراد بقوله (ص) : رفع عن أمتي الخطأ
والنسيان هو ما ذهب إليه الزركشي والبيضاوي .
وقال الإسكندر في نهاية السؤل (١٤٥ / ١) : " فإن حقيقة اللفظ
ارتفاع نفي الخطأ وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره ، فتممين
حمله على المجاز بإضرار الحكم وهو المؤاخذة في الدنيا والعرج وهو
الاثم ، ويرجح الثاني يعني الاثم لكونه أظهر عرفا ، لأن السيد
لو قال لعبده : رفعت عنك الخطأ لتبادر إلى الفهم منه نفي المؤاخذة ."
وانظر البحر المحيط للزركشي ص : ١٦٤ (مخطوط)

وهناك اتجاه آخر غير هذا الاتجاه من الشافعية ذهب إليه
الآمدي وذلك أن العرف يقتضي نفي المؤاخذة والعقاب
جميعهما في مثل هذه الألفاظ . واللفظ من قبيل الظاهر
عرفا ويقتضي رفع الاثم والعقاب جميعا ولا يحتاج إلى
الإضرار ، حيث قال : " فإنما يلزم الإضرار أن لو لم يكن
اللفظ ظاهرا بعرف استعمال أهل اللغة في نفي المؤاخذة
والعقاب قبل ورود الشرع ، وليس كذلك . ولهذا فإن كل
من عرف عرف أهل اللغة لا يتشكك ولا يتردد عند سماعه قول
السيد لمعبده : رفعت عنك الخطأ والنسيان " ففى
أن مراده من ذلك رفع المؤاخذة والعقاب .

(الإحكام للآمدي : ١٥ / ٣)

وقد ذهب أبو الحسين البصري إلى أنه مجمل .

(انظر المعتمد : ٣٣٥ / ١)

وأما قوله عليه السلام : إنما الأعمال بالنيات فالشافعية يقولون إن -
الحقيقة غير مرادة للشارع لأننا نشاهد الذات قد تقع بدون النية
فتممين الحمل على المجاز ، وهو إضرار الصحة أو الكمال ، وإضرار
الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة فحمل اللفظ عليه .
انظر نهاية المول : ١٤٤ / ٢ فى مبحث قوله عليه السلام : لا صلاة
إلا بفاتحة الكتاب وقولنا : لا عمل إلا بنية .

فلا يمكن للشافعى أن يحتج بالحديث الأول على اشتراط النية فى الوضوء ، لأن المراد به ثواب الأعمال بالنيات ، وبه نقول ، فإنه لا يثاب عندنا الوضوء بدون النية ، ولكنه يصير مفتاحا للصلاة . (١)
ولا بالحديث الثانى على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا (٢) وعدم فساد الصوم بالأكل خطأ (٣) لأن المراد منه رفع إثم الخطأ والنسيان ، وبه نقول ، فإنه لا يآثم ، أو نقول : لما صار مشتركا لا يمكنه الاحتجاج على أحد معنييه حتى يظهر الدليل بأن المراد منه ما يتعلق بالصحة والفساد ،

- (١) أى أن الوضوء لا يقع قرينة إلا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلاة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر . (الهداية : ٢٨/١)
وذهب الشافعية إلى أن النية فرض من فرائض الوضوء . واستدلوا بالحديث السابق وهو قوله عليه السلام : " إنما الأعمال بالنية ، وهناك أدلة أخرى لهم . انظر المذهب مع شرح المجموع : ٣١١/١ وما بعدها ، فتح العزيز شرح الوجيز : ٣١٠/١ .
وبه قال الحنابلة .
انظر المغنى لابن قدامة : ٨٢/١ .
(٢) ذهب الحنفية إلى أن من تكلم فى صلاته ناسيا أو عامدا بطلت صلاته . انظر أدلتهم فى بدائع الصنائع : ٦٠٤/٢ والمبسوط : ١٧١/١
ذهب الشافعى ومالك وأحمد فى رواية عنه إلى أن من تكلم بكلام قليل فى صلاته ناسيا أو مخطئا لا تبطل صلاته .
واستدلوا على ذلك بالحديث الذى ذكره الشارح .
راجع : المجموع : ١١/٤ ، بداية المجتهد : ١٠٣/١ ، المغنى لابن قدامة : ٣٦/٢ ، نيل الأوطار : ٣٦٠/٢ ، سبل السلام : ٢٠٢/١ .
(٣) يبطل الصوم بالأكل خطأ عند الحنفية وعليه القضاء ، وفرقوا بينه وبين الأكل نسيانا حيث قال فى الهداية (٢٥٥/٢) : " ولو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلافا للشافعى رحمه الله ، فإنه يعتبره بالناسى ، ولنا أنه لا يغلب وجوده ، وعذر النسيان غالب . . . "

ولم يفرق الشافعية بين الأكل خطأ وبين الأكل نسيانا فى عدم فساد الصوم به . فاعتبروا الأكل خطأ بالأكل نسيانا ، فلا يبطل الصوم به .

وقد استدل صاحب المذهب على عدم فساد الصوم بالأكل ناسيا بحديث أبى هريرة ، أنه (ص) قال : " من أكل ناسيا أو شرب ناسيا فلا يفطر ، فإنما هو رزق رزقه الله . "

ثم قال : . . . وان فعل ذلك به بغير اختياره بأن أوجر الطعام فى حلقه مكرها لم يبطل صومه . . . لحديث أبى هريرة ، ومن ذرعه القى فلا قضاء عليه . فدل على أن كل ما حصل بغير اختياره لم يجب به القضاء ،

لأن أحد مدلولي المشترك لا يترجح إلا بدليل يصير به مؤولاً أو مفسراً .
ورأى هذا الوجه أشار في الكتاب بقوله " ولا حكم له " أى المشترك
" حتى يظهر المراد " .

ولكن هذا التقدير إنما يتم بعد إثبات أن الحكم من قبيل الاشتراك اللفظي
الذي لا يعم . أما لو كان من قبيل الاشتراك المعنوي كالمواطىء فلا يتم ،
لأن هذا الاشتراك قابل للعموم ، بل الظاهر أن الحكم مطلق ، وهو الأثر
الثابت بالشيء . والمطلق لا يكون مشتركاً بين أفراد . والله أعلم .

xxxxxxxx

== ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أضاف أكل الناسى إلى الله تعالى
وأسقط به القضاء ، فدل على أن كل ما حصل بغير فعله لا يوجب
القضاء . . .

(المذهب بشرح المجموع : ٣٢٣/٦)

ولم أجد استدلال الإمام الشافعي في الأم بالحديث الذي ذكره الشارح
على عدم فساد الصوم بالأكل خطأ . وإنما استدل في عدم فساد الصوم
بالأكل نسياناً بحديث أبي هريرة ، حيث نص في الأم : " ومن أكل
أو شرب ناسياً فليتم صومه ولا قضاء عليه ، وكذلك بلغنا عن أبي
هريرة . " (الأم : ٩٧/٢)

وقد سبق أن ذكرنا أن الشافعية قد اعتبروا الأكل خطأ بالأكل
نسياناً في عدم فساد الصوم به . والله أعلم بالصواب .

قال رحمه الله :

- ((وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم ، كقوله تعالى (وَاسْتَفْزِزْ مِنْ اسْتَطَعْتَ)^(١) حمل على التوبيخ ، إذ الحكيم لا يأمر بالقبيح . وكأيمان الفور . وكذا قلنا : لو وكل بشراء اللحم يتقيد بالنبي إن كان مقيما ، وبالمطبخ والمشوى إن كان مسافرا . ولو وكل بشراء خادم أو فرس يتقيد بحال الأمر حتى لو اشترى ما يليق بالمطوك لا يلزمه . وبدلالة سياق النظم^(٢) ، كقوله تعالى (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا)^(٣) فلو قال للحرى " انزل إن كنت رجلا " لا يصير آمنا . وكذا لو قال : " اصنع في مالي ما شئت ، أو طلق زوجتي إن كنت رجلا " لا يصير وكيفا . ولو قال : " اشترلى جارية تخدمنى " لا يكون له شراء الشلاء والعمياء . ولو قال : أطأها ، لم يكن له شراء أخته من الرضاع .^(٤)))

أقول :

- قد يترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع إلى المتكلم .^(٥) وهو إشارة إلى النوع الثالث من أنواع ما يترك به الحقيقة . كقوله تعالى لإبليس اللعين (وَاسْتَفْزِزْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ)^(٦) أى : استزل من قدرت منهم بدعائك وسوستك وبأصوات الفناء والمزامير .^(٧) وأجلب عليهم بخيلك^(٨)

-
- (١) سورة الإسراء : ٦٤
(٢) آخر اللوحة رقم ١٥٩ من نسخة أ .
(٣) سورة الكهف : من آية رقم ٢٩
(٤) هذا المتن من أ وب وج .
(٥) انظر هذه المسألة في : التوضيح مع التلويح : ٩٢/١ ، فتح الفقار : ١٤٠/١ ، شرح ابن طك على المنار ص : ٤٢٧ ، أصول الجزدوى : ١٠٢/٢ ،
ارشاد الفحول ص : ٢٤ .
(٦) سورة الاسراء : من آية ٦٤ .
(٧) انظر التفسير الكبير : ٦/٢١ ، الكشف : ٤٥٦/٢ .
(٨) سورة الإسراء : من آية رقم ٦٤ .

أى استعن عليهم بأعوانك من مردة الشياطين (وَرَجَلِكَ)^(١) أى الشياطين الذين يوسوسون الناس بأعينهم .^(٢)

فإن حقيقة هذا الأمر ليس بمبراد لأن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يأمر بالقبیح والمعاصى ، بل ينهى عنها ، ويأمر بما هو حسن لقوله تعالى (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والنكسر .)^(٣)

فحمل هذا الأمر على التوبيخ بدلالة يرجع إلى المتكلم .^(٤) فهو حكيمه حتى لو أمر بذلك السفيه لا يكون توبيخا ، فإن بعض الظلمة السفهاء قد يأمر أتباعه بالقبیح ، ولا يكون ذلك توبيخا .

وكأيمان الفور ، كما لو أرادت المرأة الخروج فقال زوجها : إن خرجت فانت طالق ، فإن يحسنه تقنع على تلك الخرجة ، حتى لو جلست ثم خرجت لم تطلق .^(٥) فتركت حقيقة إطلاق الخروج وعمومه لوقوعه فى سياق الشرط بدلالة معنى فى المتكلم وهو إخراج الكلام مخرج المنع لتلك الخرجة لغير لحقه فى تلك الحالة ثم سكت . فكلأنه قال : إن خرجت هذه الخرجة فانت طالق .

والفور فى الأصل مصدر * فارت القدر إذا غلت * فاستعير للسرعة ، ثم سميت به الحالة التى لا لبث فيها ، ف قيل : جاء فلان من فوره ، أى من ساعته .^(٦)

(١) من الآية السابقة .

(٢) انظر التفسير الكبير : ٦ / ٢١ فى معنى الخيل والرجل . وهناك أقوال : منها ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : كل راكب أو راجل فى معصية الله فهو من خيل إبليس وجنوده ، ويدخل فيه كل راكب و ماثر فى معصية الله تعالى . فعلى هذا التقدير خيله ورجله كل من شاركه فى الدعاء إلى المعصية .

والقول الثانى يحتمل أن يكون لإبليس جند من الشياطين بعضهم راكب وبعضهم راجل .

(٣) سورة النحل : ٩٠

(٤) قال صاحب التلويح (٩٢ / ١) : " فههنا قرينة مانعة عن إرادة حقيقة الطلب والإيجاب عقلا وهى كون الأمر تعالى وتقدس حكيم لا يأمر إبليس باغصوا عباد فهو مجاز عن تمكينه من ذلك وإقداره عليه لعلاقة أن الإيجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والأسباب . "

===

(٥) انظر الهداية : ٣٩٢ / ٤

وتفرد أبو حنيفة ^(١) في استنباط معنى الفور، ^(٢) فإن الإيمان قبله كانت إما مؤبدة كقوله : لا أفعل ، أو مؤقتة كقوله " لا أفعل اليوم " فاستخرج قسما ثالثا ، وهو ما يكون مؤبدا لفظا مؤقتا معنى ، وأخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصره إنسان ، فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا . ^(٣)

ولهذا : أى لأجل هذا الأصل وهو أن الحقيقة تترك بدلالة من جهة المتكلم قلنا : التوكيل بشراء اللحم يتقيد باللحم الني ، أى غير المطبوخ ، إن كان الموكل مقيما ، وبالحكم المطبوخ والمشوى إن كان سافرا بدلالة حال الموكل ، وإن كان اللفظ مطلقا . ^(٤)

(٦) انظر شرح ابن ملك ص : ٤٢٧ ، أصول البزدوى بشرح كشف الأسرار : ٢ / ١٠٣

- (١) آخر اللوحة رقم ١٨٠ من ب -
 (٢) انظر الهداية : ٣٦٢ / ٤ مع العناية عليه وشرح فتح القدير .
 (٣) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار : ١٠٣ / ٢ ، حاشية الرهاوى : ٤٢٨ ذكر هذا الحديث في العناية على الهداية والكفاية عليها (٣٩٢ / ٤) وما بعدها .
 غير أننى لم أجده فيها قرأت من كتب الحديث والآثار . والله أعلم .

- (٤) هذا بناء على أن الأمر يتقيد بالتمعارف ، والتصرفات تتقيد بمواقع الحاجات . وهذا يتماشى مع أصل الصاحبين خلافا لأبى حنيفة ، كما يأتى فى الشرح .
 وانظر هذا الأصل فى الهداية وتكملة فتح القدير : ٧٢ / ٧ .

وكذا يتقيد التوكيل بشراء الفحم والجمد والأضحية بزمان الحاجة وهي أيام الشتاء والصيف ويوم النحر. ^(١) وكذا التوكيل بشراء خادم و فرس يتقيد بحال الأمر حتى لو كان الموكل من عرض الناس فاشترى خادما أو فرسا يليق بالمطوك لا يلزم الموكل وكذا بالعكس . وإن كان اللفظ مطلقا فقد قيد بدلالة من جهة المتكلم .

وهذا إنما يتشبه على أصلهما ، ^(٢) لأنهما يقيدان مطلق الأمر بالمتعارف حتى لم يجوز بيع الوكيل بفبين فاحش وبالمعروض ^(٣) ونكاحه بفيركفو . ^(٤)

وأما على أصل أبي حنيفة فهو مشكك ، فإنه اعتبر إطلاق التوكيل ^x يجوز البيع بفبين فاحش ^(٥) والنكاح مع عدم الكفاة حتى لو وكل أمير بالنكاح فزوجه أمة سوداء شوهاء جاز رجوعا إلى إطلاق اللفظ ، ولم يقيد بالمتعارف وبما يليق بحال الأمر ، أما باعتبار أن العرف مشترك أو هو عرف على ، فلا يصلح مقيدا . ^(٦) كما لو حلف أن لا يأكل لحما فإنه يحنت بأكل لحم الأدمى والخنزير مع كونه غير متعارف نظرا إلى الإطلاق . ^(٧)

فإن ^(٨) كانت الفروع المذكورة على الوفاق ، فالفرق بينهما وبين غيرها عسر من جهته .

وقد صرح في الهداية بأن مسائل الفحم والجمد والأضحية ممنوعة على قوله على ما هو المروي عنه . ^(٩) فالظاهر أنه إنما أورده على قولهما .

(١) أى التوكيل بشراء الفحم يتقيد بأيام البرد فى تلك السنة و التوكيل بشراء الجمد بأيام الصيف فى تلك السنة و التوكيل بشراء الأضحية بأيام النحر فى تلك السنة أو قبلها . (كذا فى الكفاية على الهداية : ٧٢/٧)

(٢) انظر الهداية مع تكملة فتح القدير (٧٢/٧) .

(٣) قال صاحب الهداية فى مسألة : " الوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل والكثير والعرض عند أبى حنيفة رحمه الله ، وقال لا يجوز بيعه بنقصان لا يتفابن الناس فيه ولا يجوز إلا بالدرهم والدنانير ، لأن مطلق الأمر يتقيد بالمتعارف ، لأن التصرفات لدفع الحاجات ، فتتقيد بمواقعها ، والمتعارف البيع بثمن المثل . . . وله أن التوكيل بالبيع مطلق فيجرى على إطلاقه فى غير موضع التهمة ، والبيع بالفبين أو بالمعين متعارف عند شدة الحاجة إلى الثمن والتبرم من العيين . " (الهداية : ٧٢/٧)

(٤) انظر المصدر نفسه : ٢٠٢/٣ .

(٥) انظر ما تقدم بهامش رقم ٣ من هذه الصفحة .

(٦) انظر الهداية : ٢٠٢/٣ وما بعدها .

(٧) انظر المصدر نفسه : ٣٩٩/٤ .

(٨) فى ب : " بأن " والمثبت من أ . (٩) انظر الهداية : ٧٣/٧ .

قوله " وبدلالة سياق النظم " أى قد تترك الحقيقة بدلالة
سياق الكلام . (١) وهو النوع الرابع مما تترك به الحقيقة
كقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
إنا أعتدنا للظالمين نارا) (٢)

تركت حقيقة الأمر بالكفر والتخيير الموجب لرفع الأسم
بقريضة المذاب المستفاد بقوله (إنا أعتدنا) ، إذ أدنى درجات
الأمر الإباحة .

وكذا موجب التخيير الإباحة ، وبفعل الجاح لا يستحق الوعيد ،
فلما ألحق الوعيد علما أن حقيقة الأمر والتخيير غير مرادة .
وإنما المراد به التوبيخ والتهديد مجازا . (٣)

كما فى قوله تعالى (اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير) (٤)
لما علم فى علم المعانى أنه إذا لم يكن إجراء اللفظ على المعنى الحقيقى
يتولد بحسب المقام ما يناسبه بمعونة القرينة وهو التوبيخ والتهديد
ههنا . كما إذا شتم العبد مولا فضره شديدا شتم قال
له : اشتهم مولاك ، فيتولد التوبيخ والتهديد بدلالة السياق .
وقيل هذا من قبيل ذكر الضد وإرادة الضد الآخر لمعاقبة
بينهما . ولأن أحد الضدين فى التصور مستلزم للآخر .

وفيه بحث لما عرف أن الاستعارة بين المتنافيين لا يجسوز حتى لم يجعل
"هذه ابنتى" لامرأته مستعمارا عن الطلاق للمنافاة بين البنتية والطلاق الذى
من أحكام النكاح . والله أعلم .

(١) انظر هذه المسألة فى : أصول البزدوى : ١٠٢/٢ ، فتح الغفار
شرح المنار : ١٤٠/١ ، ارشاد الفحول : ص ٢٤ .

(٢) سورة الكهف : ٢٩

(٣) انظر كشف الأسرار : ١٠٢/٢

(٤) سورة فصلت : ٤٠

(٥) آخر اللوحة رقم ١٦٠ من نسخة أ .

ومن هذا القبيل ما ذكره في السير الكبير : إذا قال السلم لحربي : انزل إن كنت رجلاً أو ستعلم ما تلقى ، فنزل ، لم يكن آثماً .

أو قال لرجل : اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً ، أو طلق امرأتى إن كنت رجلاً ، لا يكون توكيلاً بدلالة السياق وهو قوله : إن كنت رجلاً .

وكذا لو قال لغيره : اشتر لي جارية تخدمني ، يتعين عليه شراء جارية تصلح للخدمة . فلو اشترى جارية سلاء أو عمية لا يكون مثلاً ، بدلالة قوله " تخدمني " فتركت به حقيقة الإطلاق .

وكذا لو قال : اشتر لي جارية أطأها ، لا يملك الوكيل أن يشتري جارية تحرم على الموكل بنسب أو رضاع أو باعتبار كونها ^(١) مجوسية ، بدلالة قوله " أطأها " ، إذ لو لا ذكر قوله " أطأها " لكان له شراء مطلق الأمة .

(١) آخر اللوحة رقم ١٨١ من نسخة ب .

قال رحمه الله :

((وبدلالة اللفظ في نفسه ، وانه نوعان :

بأن كان منبثا عن كمال سماء . فلا يتناول القاصر . كاللحم لا يتناول السمك والجراد ، والصلاة صلاة الجنابة ، والرقبة لا تتناول الشلاء والعمياء ، (والمتوتة لا يتناولها * كل امرأة لى طالق) (١)

والمكاتب لا يتناولوه كل ملوك لى حر ، (٢) ويتناول المدبر وأم الولد حتى يعتق مدبروه وأمهات أولاده لا مكاتبوه .

بخلاف الرقبة في قوله (فتحرير رقبة) (٣) يتناول المكاتب حتى جاز إعتاقه عن الكفارة دون المدبر وأم الولد ، لأن الملك في المكاتب ناقص ، لأنه مالك يدا فلا يكون ملوكا من ذلك الوجه .

ولهذا لم يجز وطء المكاتبه .

ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولا بهمته ، لأنها لم تملكه إرشا ، والرق فيه كامل ، ولهذا يقبل الفسخ .

والتحرير إزالة الرق ضمنا أو قصدا . ولهذا يختص بالمرقوق ، فيستدعى كماله ، وقد تحقق فيه ، فيتناولوه تحرير الرقبة دون (٤) اسم المملوك .

وفي المدبر وأم الولد ينعكس الحكم لانعكاس العلة .

والثاني أن يكون اللفظ منبثا عن القصور والتبعيسة ، فلا يتناول الكامل ، كما إذا حلف لا يأكل فاكهة ، أو لا يأتم ، لم يحث بأكل العنب والرمان ولا يأكل اللحم والبيض والجبن عند أبي حنيفة رحمه الله . (٥)

أقول :

وقد ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه وهو النوع الخامس ما يترك به الحقيقة .

(١) عبارة ج : * وكل لمرأة لى طالق لا يتناول المبتوتة * والمثبت من أ وب .

(٢) عبارة ج : * وقوله كل ملوك لى فهو حر لم يتناول المكاتب * والمثبت من نسخة أ وب .

(٣) سورة المجادلة من آية رقم : ٣

(٤) آخر اللوحة رقم : ٢٥ من ج .

(٥) هذا المتن من أ وب وج .

وذلك بأن يكون اللفظ متناولا لأفراد على سبيل الحقيقة ثم خصص ببعض،
لكون بعض الأفراد ناقصا أو زائدا . (١)
وذلك على نوعين :

الأول أن يكون اللفظ منبثا عن كمال مسماء لفظة بالنظر إلى مأخذ
اشتقاقه ، ويكون في بعض أفراد ذلك المسمى قصور عن المعنى الذي في مأخذ
الاشتقاق . فعند الإطلاق لا يتناول ذلك الفرد القاصر .
كما لو حلف لا يأكل لحما ولا نية له لا يحنت بأكل السمك والجراد لنقصان
معنى اللحمية فيهما . (٢) وذلك لأن أصل تركيب اللحم يدل على الشدة
والقوة . يقال : التحم القتال إذا اشتد .

وتكامله لا يكون إلا بالدم . والسمك لا دم فيه ، وإن الدموى لا يسكن الماء ،
إذ الدم حار والماء بارد . فبينهما شفاة طبيعية .^x والسمك لا يعيش إلا في الماء ،
ولا ذكاة . ولو كان فيه دم لما حل بدون الذكاة .
وكذا الجراد فإن الذكاة شرعت لإزالة الدماء السفوحية .
فخرجنا عن مطلق لفظ اللحم للقصور .

وكذلك لفظ الصلاة لا يتناول صلاة الجنازة للقصور لنقصان بعض الأركان
من الركوع والسجود ، حتى لو حلف لا يصلّى فصلّى على الجنازة لا يحنت . (٣)

(١) انظر هذه السألة في : أصول البزدوى : ٩٩/٢ ، فتح
الغفار : ١٣٩/١ ، إرشاد الفحول ص : ٢٤

(٢) قال صاحب العناية على الهداية (٣٩٨/٤) : " ومن حلف
لا يأكل لحما فأكل لحم السمك لا يحنت .
والأصل فيه أن اللفظ إذا تناول أفرادا وفي بعضها نوع قصور لا يدخل
القاصر تحته . ولحم السمك فيه قصور ، لأن اللحم من الالتحام ،
والالتحام بالاشتداد ، والاشتداد بالدم والدم في السمك ضعيف .
فهذا استحسان كما قاله صاحب الهداية . ووجه الاستحسان أن التسمية
مجازية لأن اللحم منشؤه من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء .
والقياس أن يحنت وهو رواية شاذة عن أبي يوسف ، لأنه يسمى لحما في
القرآن ، قال تعالى : (لتأكلوا منه لحما طريّا) النحل : ١٤ ،
أي من البحر وهو السمك .

راجع الهداية وشرح فتح القدير : ٣٩٨/٤ .

(٣) نظيره ما جاء في البحر الرائق (٣٨٩/٤) فيمن خلف أن لا يؤم أحدا
حيث قال : ولو أم الناس في صلاة الجنازة أو سجدة التلاوة لا يحنت ،
لأن يمينه انصرفت إلى الصلاة المطلقة . . .

وكذا لفظ الرقبة عند الإطلاق لا يتناول الرقبة الشلاء والعمياء ، فلا تجزى عن الكفارة الثابتة بقوله تعالى (فتحريرو رقبة) ^(١) ، إذ المطلق لا يتناول إلا - الكامل ذاتا دون القاصر . وفي الشلاء والعمياء قصور لغوات جنس بعض المنافع . ^(٢)

وكذا لو حلف كل امرأة لى طالق لا يتناول المرأة المبتوتة وإن كانت فى العدة لقصور معنى الزوجية فيها . ولهذا لا يحل وطئها ، بخلاف المطلقة بالطلاق الرجعية .

وكذا لو قال : كل ملوك لى حر لا يتناول المكاتب ، ويتناول المدبر وأمهات الأولاد ، لأن المكاتب ملوك رقبة لا يهدأ . ولهذا يستقل بالتصرف فى الكتابة . والمولى أجنبى عما فى يده ^(٣) وعن نفسه حتى لزمه الإرش لو جنى عليه ، ولو ألتف ماله ضمن . فلم يكن ملوكا من كل الوجوه ، حتى لم يجز للمولى وطء المكاتب ولو وطئها لزمه العقر . ^(٤)

ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولا بموت المولى ، فلو كان ملوكا مطلقا لفسد النكاح باعتبار أن امرأته ورثته من أبيه ، وأحد الزوجين إذا طوك الآخر أو شقصا منه تقع الفرقة بينهما . فلنقصان الملوكية فى المكاتب لا يتناول مطلق لفظ الملوك إلا بالنية . ^(٥)

بخلاف ^(٦) المدبر وأم الولد ^(٧) فإن الطوك فيهما كامل . ولهذا جاز للمولى وطء أم الولد والمدبرة . ^(٨) إذ الوطء لا يحل إلا بكامل الطوك نكاحا أو يمينا ، قال الله تعالى (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) ^(٩)

فيدخلان تحت مطلق الاسم ، ولكن لم يجز إعتاقهما عن الكفارة ، لأن الرق فيهما قاصر ، وإن كان الطوك فيهما كاملا ، ^(١٠) لأن ما ثبت من جهة المعتقد لا يحتمل الفسخ ، فلا تتأدى بهما الكفارة الثابتة بمطلق اسم الرقبة إذ المطلق لا يتناول القاصر .

(١) المجادلة من آية : ٣ (٢) انظر الهداية مع فتح القدير : ٩٦/٤ .

(٣) أى يد المكاتب (هاش) أ . (٤) انظر الهداية : ٤٤٢/٤ .

(٥) انظر المصدر نفسه . (٦) آخر اللوحة رقم ١٦١ من أ .

(٧) آخر اللوحة رقم ١٨٢ من نسخة ب .

(٨) انظر الهداية : ٤٤٢/٤ .

(٩) سورة المؤمنون : ٦ .

(١٠) انظر فتح القدير شرح الهداية : ٩٥/٤ .

(١١) والمراد بقوله " ما " وهو الاستيلاء والتدبير (كذا فى نسخة ب)

فيجوز عتق المكاتب عن الكفارة لكمال الرق فيه ، ^(١) وإن كان المالك فيه قاصراً لقوله عليه السلام : " المكاتب عبد ما بقي عليه درهم " . ^(٢) ولهذا يقبل الفسخ . ولو عجز يرد إلى الرق . فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة .

والتحرير إزالة الرق ضمناً أو قصداً على حسب الاختلاف .

فإن عند أبي حنيفة التحرير قصداً إزالة المالك الذي هو حق العبد ، وإن الرق حق الشرع لثبوته جزاءً على استنكاف العبادة ، والجزاء حق الله . والإنسان لا يتمكن من إبطال حق الغير قصداً ، لكن يتمكن من إبطاله ضمناً ، وإن يلزم من إزالة المالك إزالة الرق . كما لو أعتق أحد الشريكين نصيب صاحب قصداً لا يصح ، لكونه تصرفاً فيما لا يملكه . ^(٣) ولكن لو أعتق نصيبه يتعدى إلى نصيب صاحبه ضمناً .

وعندهما هو إثبات العتق وإزالة الرق قصداً ، ولهذا لا يتجزأ العتق عندهما لعدم تجزئ الرق ، ويتجزأ عنده لتجزئ المالك على ما عرف . ^(٤)

"ولهذا" أى لأجل أن التحرير إزالة الرق يختص بالتحرير بالمرقوق ، فيستدعى كماله ، أى فيقتضى التحرير المطلق كمال الرق . وقد تحقق - أى كمال الرق - فيه - أى فى المكاتب ، فيتناول تحرير الرقبة المذكورة فى قوله تعالى (فتحرير رقبة) . فتجزئ عن الكفارة . دون اسم المملوك - أى لم يتناول المكاتب اسم المملوك ، فلا يعتق بقوله : كل مملوك لى حر ، لقصور المالك فيه لما ذكرنا . وفى المدبر وأم الولد ينعكس الحكم ، يعنى لا يتناولهما تحرير الرقبة ، فلا يجزئ تحريرهما عن الكفارة ويتناولهما اسم المملوك ، فيمتقان فى قوله : كل مملوك لى حر .

وإنما كان كذلك لانعكاس العلة . وهى أن الرق فيهما ناقص ، والمالك كامل . وفى المكاتب الرق كامل والمالك ناقص ، فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب ، إذ الحكم يترتب على العلة ، فينعكس بانعكاسهما .

(١) انظر فتح القدير شرح الهداية : ٩٥/٤

(٢) روى أبو داود فى العتاق بلفظ : المكاتب عبد ما بقي عليه من كتابته درهم . (سنن أبي داود : ٢٤٣/٤)

و مالك فى الوطأ فى باب القضاء فى المكاتب عن نافع عن ابن عمر موقوفاً .

(الموطأ مع شرح تنوير الحواليك : ١٤٦/٢)

(٣) انظر الهداية مع شرح فتح القدير : ٢٥٥/٤ وما بعدها .

(٤) انظر الصدر نفسه .

فوله " والثانى " أى النوع الثانى من نوعى ما تترك به الحقيقة " بدلالة اللفظ فى نفسه " وهو عكس النوع الأول ، وهو أن يكون اللفظ منبثا عن نقصان والتبعية بحسب مأخذ الاشتقاق ، ^(١) وفى بعض سماء كمال ، فعند الإطلاق لا يتناول الفرد الكامل .

كما لو حلف لا يأكل فاكهة ، فإنه يحث بأكل المشمش والتفاح بالاتفاق ، ولا يحث بأكل القشيا والخيار بالاتفاق .

واختلفوا فى أكل الرطب والعنب والرمان . فعند أبى حنيفة لا يحث وعندهما يحث . ^(٢)

لهما أن معنى التفكه موجود فيها ، فإنها من أعز الفواكه والتنعم (بها فوق التنعم) ^(٣) بغيرها من الفواكه ، فتكون كاملة فى معنى التفكه ، فيتناولها اسم الفاكهة . ^(٤) ولهذا أفردت بالذكر فى القرآن تخصيصا وتعظيما فى قوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان) ^(٥) كما أفرد جبريل بعد دخوله فى الملائكة تعظيما له ، والصلاة الوسطى بعد دخولها فى الصلوات ، فلا يدل على خروجه من جملة الفواكه .

ولأبى حنيفة أن الفاكهة اسم لما يتفكه به ، أى يتنعم به زيادة على الغذاء الأسمى ، قال الله تعالى (انقلبوا فكهين) ^(٦) أى متنعمين . والتنعم إنما يكون بأمر زائد على الغذاء الذى يقع به القوام والبقاء . والرطب والعنب والرمان كل واحد منها صالح للغذاء والدواء والتنعم أيضا ، فتكون هذه الزيادة موجبة لنقصان معنى التفكه لعدم التخصيص بالتفكه ، فلا يتناولها اسم الفاكهة عند الإطلاق . ^(٧)

(١) انظر هذه المسألة فى : كشف الأسرار : ٢ / ١٠٠ ، فتح الفقار : ١ / ١٤٠ ،

شرح ابن ملك ص : ٤٢٦ .

(٢) انظر الهداية : ٤ / ٤٠٤ .

(٣) ساقط من نسخة ب والمثبت من أ .

(٤) انظر المصدر نفسه .

(٥) الرحمن : ٦٨ .

وهو آخر اللوحة رقم ١٨٣ من ب . وقد سقطت اللوحة رقم ١٨٤ من ب .

(٦) المطففين : ٣١ .

(٧) انظر الهداية : ٤ / ٤٠٥ .

والذى يؤيد هذا قوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان) (١)
 وقوله تعالى (وعنباً وقضيباً ، وزيتوناً ونخلاً ، وحدائق غلباً ،
 وفاكهة وأبا .) (٢)
 فعطف الفاكهة عليها مرة وعطفها على الفاكهة أخرى .
 والشئ لا يعطف على نفسه مع أنه مذكور في مواضع النمة ، ولا يلحق
 بالحكيم ذكر الشئ الواحد في موضع النمة بلفظين .
 وقيل : هذا اختلاف عصر وزمان ، فإن الناس كانوا يتفكّهون بها ، وتغير
 العرف في زمانهما . فأفتى كل واحد بحسب ما شاهده في زمانه .
 وفى عرفنا يحسن فى يمينه بالاتفاق .
 وفى المحيط العبرة للعرف ، فيدخل تحته ما فيه عرف وما لا فلا .
 هذا إذا لم يكن له نية .
 أما إذا نوى فيحسب عنده أيضاً ، لأن فيه تشديداً عليه . (٣)
 وكذا لو حلف لا يأثم ولا (٤) نية له لا يحسب بأكل اللحم والبيض
 والجبن عند أبى حنيفة ، وهو رواية عن أبى يوسف ، لأن الإدام ما يؤكل
 تبعا للخبز ، والتبعية مع الاختلاط فى الخبز حقيقة ليكون الإدام
 قائما به وفى عدم أكله على الانفراد . واللحم وما يضاهايه يؤكل
 وحده ، فلم يكن إداماً مطلقاً ، فلا يتناول له الاسم عند الإطلاق إلا أن -
 ينويه ، فيممل بنيته لأن فيه تشديداً عليه . (٥)
 هما قالا : الإدام من الموادمة وهى الموافقة (٦) قال عليه السلام للمغيرة بن شعبه :
 حين خطب امرأة : لو نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما . (٨)

-
- (١) سورة الرحمن : ٦٨
 (٢) سورة عبس : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .
 (٣) قال ابن الهمام ج . . . إلا أن ينويه فيحسب بالثلاثة اتفاقاً .
 (شرح فتح القدير : ٤ / ٤٠٥ .)
 (٤) آخر اللوحة رقم ١٦٢ من نسخة أ .
 (٥) انظر المصدر نفسه : ٤ / ٤٠٦ .
 وانظر أيضاً الهداية : ٤ / ٤٠٦ .
 (٦) انظر الهداية : ٤ / ٤٠٦ .
 (٧) وهو المغيرة بن شعبه بن أبى عامر ، صحابي يقال له مغيرة الرأى . وله
 ١٣٦ حديثاً ، ولد سنة ٢٠ ق هـ وتوفى سنة ٥٠ هـ (الأعلام : ٢٧٧ / ٧)
 (٨) رواه الترمذى وقال : هذا حديث حسن . (سنن الترمذى : ٤ / ٣٠٦)
 وانظر هذا الاستدلال فى شرح فتح القدير : ٤ / ٤٠٦ .

أى : يحصل به الموافقة .

فما يؤكل مع الخبز غالبا كاللحم والبيض والجبن موافق له ، فيكون إداما .
وقد قال عليه السلام : " سيد إدام أهل الجنة اللحم " . (١)

وقد روى أن صاحب الروم كتب إلى معاوية (٢) أن ابعت اليّ بشر إدام على شر رجل ، فبعث إليه الجبن على يد رجل يسكن في بيوت أصهاره .
ولولم يكن الجبن إداما لما بعث به إليه ، لأنه كان من أرباب اللسان .

الجواب عن الحديث أنه لا يدل على المقصود ، لأنه يقال : النبي صلى الله عليه وسلم سيد العرب والعجم وإن لم يكن من العجم .
وحديث معاوية يقتضى أن يكون بمعنى الإدام قاصر في الجبن . ولهذا جعله شر إدام ، فلا يتناول اللفظ عند الإطلاق إلا بالنية . (٣)

(١) انظر هذا الاستدلال في المصدر نفسه .

(٢) جاء هذا الحديث في زاد المعاد لابن القيم (٢٢١/٣) .
وفى كتاب الطب النبوى له (ص : ٢٨٩) حيث قال : ومن حديث بريدة يرفعه : " خير الإدام في الدنيا والآخرة اللحم " .

كما جاء في الجامع الصغير للسيوطي (٦١٧/١) :
خير الإدام اللحم وهو سيد الإدام .

قال السيوطي : للبيهقي في شعب الإيمان عن علي عليه السلام :
ثم قال : حديث ضعيف .

ومعاوية هو ابن أبي سفيان صخر ابن حرب
بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، القرشي
الأموي ، مؤسس الدولة الأموية في الشام وأحد دهاة العرب المتميزين
الكبار . كان فصحا حليما وقورا .

(الأعلام : ٢٦١/٧)

(٣) قال ابن الهمام في شأن الحديث وحكاية معاوية : " وأجيب عن الحديث
بأن كونه سيد الإدام لا يستلزم كونه إداما ، وإن قد يقال في الخليفة سيد
العجم وليس هو منهم .

وأما حكاية معاوية فيتوقف الاستدلال بها على صحتها وهي بعيدة منها . . .
. . . فآثار البطلان تلوح على هذه القصة .

(فتح القدير شرح الهداية : ٤٠٧/٤)

[الصريح]

قال رحمه الله :

((و الصريح اسم لكلام مكشوف المراد حقيقة أو مجازا ، مثل قوله : بعث واشتريت .

وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة إلى عزيمة .

فقلنا : يجوز التيمم قبل الوقت ، لأن قوله تعالى : (ولكن يريد ليطهركم^(١)) صريح في حصول الطهارة به . وإذا حصلت الطهارة يجوز أدائها فرضين وقبل الوقت .

وهو حجة على الشافعي - رحمه الله - في قوله : ليس بطهارة حقيقة بل هو سائر للحدث في أحد الوجهين حتى يباح له الصلاة مع قيام الحدث .

وفي الوجه الآخر طهارة ضرورة حتى لا يجوز لفرضين وقبل الوقت ولا بغير طلب وفوت ، ولا يجوز لعرض لم يخف ذهاب نفس في الوضوء أو طرف .))^(٢)

أقول :

لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع في بيان الصريح والكناية .^(٣)

الصريح لفظة الخالص المكشوف . يقال : لبن صريح ، أي خالص عن شوب الماء .

ويقال : صرح بكذا إذا أظهره ، بأبلغ ما أمكنه من العبارة .

ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية .^(٤)

(١) المائدة من آية رقم ٦

(٢) هذا المتن من أ و ب و ج

(٣) قال صاحب التنقيح (١/٧٢) : " ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز

إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح وإلا فكناية .

فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها

المجاز كناية والمجاز الفالس الاستعمال صريح وغير

الفالس كناية .

قال صاحب التلويح معلقا عليه : " قوله : ثم كل واحد من الحقيقة

والمجاز " يعني أن الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة

والمجاز وليست الأربعة أقساما متباينة . أما عند علماء الأصول فلأن

الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه ، أي بالنظر إلى كونه

لفظا مستعملا . والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء

كان المراد فيها معنى حقيقة أو معنى مجازيا "

(٤) انظر : معجم من اللغة : ٣/٤٣٨ ، تاج العروس : ٢/١٧٨ - ١٧٩ .

وفي الاصطلاح قريب من مدلوله اللغوي .
وهو اسم لكلام مكشوف المراد كشفًا تامًا بكثرة الاستعمال . (١)
وهو احتراز عن الظاهر والنص ، فإن ظهور الظاهر ليس بتام وازدياد ظهور
النص بمعنى في المشكل لا بكثرة الاستعمال .
حقيقة كان كعبت واشتريت ، أو مجازًا كوضع القدم وشرب ماء الفرات ،
فإن المجاز قبل أن يصير متعارفًا كناية .
" وحكمه " أي حكم الصريح ثبوت موجب من غير حاجة إلى عزيمة ، أي نية ،
لتعلق الحكم بعين الكلام ، وقيامه مقام معناه بكثرة الاستعمال فيه . (٢)
فإننا أضاف الطلاق أو العتاق إلى محل ، فبأي وجه أضافهما من نداء أو وصف
يثبت الحكم حتى لو قال : يا حر أو حررتك أو أنت حر يكون إيقاعًا ، نوى
أولم ينو .

ولهذا الوجرى بلسانه أنت طالق من غير قصد ، أو أراد أن يستبح أو
ينادي بها زينب فجرى على لسانه : يا طالق ، يقع الطلاق ، ولو أراد
صرف كلامه إلى ما يحتمله له ذلك فيما بينه وبين الله ، ولكن لا يصدق
القاضي للتهمة . (٣)

فعلى هذا يجوز التيمم قبل الوقت . (٤) ويجوز به أداء فرضين أو -
أكثر ، (٥) لأن قوله تعالى (ولكن يريد ليظهركم) (٦) صريح في حصول
الطهارة بالتيمم . فإذا حصلت الطهارة به كان كحصولنا بالوضوء ، فيكون
حكمه كحكم الوضوء ما دام شرطه موجبًا ،

-
- (١) انظر تعريف الصريح في أصول البزدوى : ٦٥/١ ، فتح الغفار : ٤١/٢
شرح ابن ملك : ٥١٢ ، أصول السرخسي : ١٨٢/١ .
(٢) انظر شرح ابن ملك : ٥١٢ وما بعدها ، فتح الغفار : ٤١/٢ ، كشف
الأسرار : ٢٠٣/٢ ، التحرير : ٦٠/٢ .
وانظر المجموع للنووي في باب ما يقع به الطلاق وما لا يقع : ٩٦/١٧ ،
والمغنى لابن قدامة في باب تصريح الطلاق وغيره : ٣٨٥/٧ ،
والهداية بشرح فتح القدير : ٣٥١/٣ .
(٣) راجع فتح القدير شرح الهداية : ٣٥٢/٣ .
(٤) انظر بدائع الصنائع : ٢٠٢/١ .
(٥) انظر الهداية : ١٢١/١ .
وهو بداية اللوحة رقم ١٨٥ من نسخة ب .
(٦) المائدة من الأئمة رقم : ٦

بدليل قوله عليه السلام : " التراب طهور المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء . (١) "

فهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله " بأن التيمم ليس بطهارة حقيقة ، (٢) لأن التراب غير مزيل للحدث بل هو ساتر للحدث في أحد الوجهين حتى تباح الصلاة له مع قيام الحدث لعدم العزيل .

ولهذا إذا رأى الماء بعد التيمم بهيمر محدثا ، (٣) فلو لم يكن الحدث قائما لما صار محدثا إلا بحدث جديد كما لو توضأ .

وفي الوجه الآخر طهارة ، ولكنها طهارة ضرورية . (٤) ولهذا لا يصار إليه إلا عند المجزئ عن الوضوء حتى لا يجوز لفرضين ، (٥) لأن الضرورة اندفعت بأداء الفرض ثم تتجدد الضرورة لأداء فرض آخر ، فلا بد من تجديده . ولا يجوز التيمم قبل الوقت لعدم الضرورة قبله ، (٦) إذ الخطاب بالأداء إنما يتوجه بعد دخول (٧) الوقت ، فلا ضرورة قبله .

ولا يجوز التيمم بغير طلب ، فإن الضرورة لا تتحقق إلا بالمجزئ بعد الطلب . ولا يجوز أيضا إلا لخوف فوت الفرض أو لمرض يخاف منه تلف نفس أو عضو من أعضائه لعدم الضرورة بدون هذه الأشياء وتحققها معها .

(١) أخرج أبو داود في الطهارة من حديث أبي ذر بلفظ : الصميد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين ، فإذا وجدت الماء فأمسسه جلدك ، فإن ذلك خيمر .

وأخرجه الترمذي بلفظ قريب منه .

(سنن أبي داود : ٢٣٦/١ ، سنن الترمذي : ١٩٢/١ في أبواب الطهارة .) وانظر فتح القدير : ١٢١/١

(٢) قال النووي في المجموع (٢٩٥/٢) : " الوضوء أنه طهارة رفاهية يرفع الحدث ، والتيمم طهارة ضرورة فقصر على الضرورة .

(٣) انظر المصدر نفسه ٢٩٥/٢

(٤) انظر المصدر نفسه .

(٥) انظر المصدر نفسه : ٢٩٤/٢ ونصه : مذهبنا أنه لا يباح إلا فريضة واحدة وبه قال أكثر العلماء

(٦) انظر المصدر نفسه : ٢٤٣/٢ وما بعدها .

(٧) آخر اللوحة رقم ١٦٣ من نسخة أ .

الكفاية

قال رحمه الله :

((وحكم الكفاية أنه لا يجب العمل بها إلا بالنية أو دلالة الحال لزوال التردد فيما أريد به .

وسمى البائن والحرام ونحوهما كبايات الطلاق مجازا ، لأنها معلومة المعانى ، لكن الإبهام فيما يتصل به . فذلك شابهت الكبايات ، فسميت بذلك مجازا .

ولهذا الإبهام احتيج إلى النية أو دلالة الحال . فإذا زال الإبهام وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح إلا فى قوله : اعتدى واستبرئى رحمك ، لأنه لا ينبى عن قطع الوصلة .

فبعد ما زال الإبهام بالنية وجب الطلاق (به) ^(١) بعد الدخول مقتضى كونها مأمورة بالاستبراء وعد الأقراء .

وفيل الدخول انعدم معنى الاقتضاء لانعدام المقتضى وهو العدة إجماعا . فجعل مستعارا لأنه سببه فى الجملة فاستعير الحكم بسببه .

وقد جاءت السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة ^(٢) :
" اعتدى " ثم راجعها ^(٣) .

وكذا " أنت واحدة " لا تنبى عن البينونة ، لكنها تحتل نعمت المرأة والطلق ، فإذا زال الإبهام بالنية وقعت الطلقة . ^(٤)

(١) ساقط من أ والمثبت من نسخة ب .

(٢) وهى سودة بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس بن عبد ود بن

نصر بن مالك بن حسيل بن عامر بن لؤى القرشية

العامرية تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم

بمكة بعد وفاة خديجة قبل عائشة رضي الله عنها .

(انظر أسد الغابة : ١٥٧/٧ ، والطبقات الكبرى

لابن سعد : ٣٦/٨ ، الاصابة : ٣٣٠/٤)

(٣) أخرج ابن سعد من النعمان بن ثابت التميمي قال :

قال رسول الله عليه السلام لسودة بنت زمعة " اعتدى "

فقدت له على طريقه ليلة فقالت : يا رسول الله ما بى حب الرجال ،

ولكنى أحب أن أبعث فى أزواجك فارجعنى ، قال : فرجعها رسول الله

صلى الله عليه وسلم . (الطبقات الكبرى : ٣٦/٨ - ٣٧)

(٤) هذا المتن من أ وب ج .

أقول :

إنما ذكر حكم الكناية قبل أن يذكر تعريفها لأنه اكتفى عنه بذكر تعريف الصريح ، فإنه يعرف منه تعريف الكناية ، لأنها خلافه .
ثم الكناية في اللغة مأخوذة من " كنى يكنى : إذا ستر .
قال الشاعر : رانى لاكنوعن قدور بغيرها . (١)
ومنه " النكايه " مقلوبة عنها لبعض الحوادث الخفية . (٢)
والكين اللهمة المستنبطة في فلهم (٣) المرأة والنيك للجمع
لخفائه عن الأعين . (٤)
والكن للموضع المعد للإخفاء . (٥)

- (١) آخره : فأعرب أحيانا بها وأصاح .
(كذا في هامش أ .)
وهو من شمرا بى زياد الكلابسى .
وقدور : اسم امرأة .
(انظر لسان العرب : ٢٣٤ / ١٥)
وقال في تاج العروس : " اكنسى فلان بكذا ، بمعنى : تستر .
(تاج العروس : ٣١٩ / ١٠)
- (٢) انظر : لسان العرب : ٢٤١ / ١٥ حيث جاء فيه :
" نكى : نكى المدد نكايه : أصاب منه "
- (٣) الفلهم : فرج المرأة .
(انظر : معجم تن اللغة : ٤٥١ / ٤)
- (٤) جاء في لسان العرب : ٣٧١ / ١٣ : " الكين الغدد التى
هى داخل قبل المرأة مثل أطراف النوى . والجمع
كينون . "
- (٥) الكن والككة والكنان : وقاء كل شيء : ستره .
وكن أمره عنه كنا : أخفاه ، واستكن الشيء : استتر .
(انظر المصدر نفسه : ٣٦٠ / ١٣)

وفي الاصطلاح عبارة عما استتر المراد منه لتردد بين أمرين أو أكثر ، ولم يكثر استعماله في أمر . (١)

وهي قد تكون حقيقة كالضائر (٢) وقد تكون مجازا قبل أن يصير متعارفا .

وحكم الكناية أنه لا يجب العمل بها إلا بالنية أو ما يقوم مقامها (٣).

(١) انظر تعريف الكناية في كشف الأسرار : ٦٦/١ ، التوضيح على التنقيح : ٧٢/١ ، شرح ابن ملك ص : ٥١٣ ، فتح الغفار : ٤٢/٢ ، فواتح الرحموت : ٢٢٦/١ .

وعرفه ابن السبكي بأنه لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى فهي حقيقة ، فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز ، أي لأنه استعمل في غير معناه ، أي الأول .

(جمع الجوامع بحاشية البناني : ٣٣٣/١)

وانظر تفصيل ذلك في شرح الكوكب المنير : ١٩٩/١ ،

والتحريم مع التيسير : ٦٠/٢ .

وذكر صاحب كشف الأسرار الفرق بين المجاز والكناية من وجهين : أحدهما أن الكناية لا تنافي لإرادة الحقيقة بلفظها ، فلا يحتج في قولك " فلان طويل النجاد " أن تريد طويل نجاده من غير ارتكاب تأويل مع إرادة طول قاسته . والمجاز ينافي ذلك ، فلا يصح في نحو قولك " في الحمام أسد " أن تريد معنى الأسد من غير تأويل .

والثاني أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم .

(كشف الأسرار : ٦٦/١)

(٢) أي : كهاء الغائبة وأنا وأنت ، فإنها كناية حقيقة ، لأنها لا تميز بين اسم واسم إلا بقرينة تنضم إليها . (كذا في شرح ابن ملك : ٥١٤)

(٣) راجع شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوي ص : ٥١٥ ،

تيسير التحرير : ٦٠/٢ ، فواتح الرحموت : ٢٢٦/١ .

وانظر أيضا المجموع للنووي : ٩٦/١٧ ، المغني لابن قدامة :

٣٨٥/٧ ، بدائع الصنائع : ١٨٠٣/٤ وما بعدها ، الخرشى

على سيدى خليل : ٤٦/٤ .

وهناك عند المالكية الكنايات الظاهرة التي لا تحتاج إلى النية وذلك مثل " أنت خلية أو بائنة " ، فإن قال بذلك اللفظ لزوجته التي لم يدخّل بها فإنه يلزمه الثلاث إلا أن ينوى أقل من ذلك ، فإن دخل بها فإنه يلزمه الثلاث ولا ينوى فيما دون الثلاث .

انظر الخرشى على سيدى خليل : ٤٦/٤ .

وهى دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق ، لكونها مستترة المراد . فكان فى ثبوت المراد بها ترددا . فلا توجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد بدليل يتصل بها من النية أو دلالة الحال ، لأن النية لتعيين بعض ما يحتمله اللفظ وكذا دلالة الحال قرينة من حجة لبعض ما أريد منه .

قوله " وسمى البائن والحرام " هذا إشارة إلى الجواب عن سؤال مقدر . وتقديره من وجهين :

الأول أن الفقهاء سمو الألفاظ التى لم يتعارف إيقاع الطلاق بها كأنت بائن أو بتة أو بتلة وأسألها كليات ^(١) مع أن هذه الألفاظ معلومة المعانى غير مستترة على السامع ، إذ كل من يعلم العربية يعلم معنى البائن والحرام . فلا يصدق عليها حد الكاينة وهو استتار المراد ، فلم سموها كليات ؟ .

والثانى أن الكاينة إنما تعمل عمل المكى عنه ، فلو كانت هذه الألفاظ كليات عن الطلاق لوجب أن يقع بها الطلاق الرجعى كما لو صرح به ^(٢) . تقرير الجواب أنه إنما يلزم ما ذكرت أن لو كانت هذه الألفاظ كليات عن الطلاق على سبيل الحقيقة وليس كذلك ، فإنهم إنما سموها كليات بطريق المجاز ^(٣) باعتبار أن الإبهام ليس فى معانيها بل الإبهام فيما يتصل به هذه الألفاظ وهو المحلل ، يظهر أثرها فيه ، لأن البائن مثلا يدل على البينونة ، وهى لا بد لها من محل ومحلها الوصلة وهى متنوعة ، قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره ، فلا يعلم أى محل أراد بذلك لاحتمال أنه أراد البينونة من جهة الخيرات أو من جهة النكاح أو غيرها .

(١) انظر بدائع الصنائع : ١٨٠٣/٤ ، الهداية : ٤٠٠/٣ .

(٢) أى فالصريح مثل قوله " أنت طالق و مطلقة و طلقك يقع به الطلاق الرجعى .

(الهداية : ٣٥٠/٣)

بخلاف ألفاظ الكليات المذكورة وهى بائن أو بتة أو بتلة إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة ، وإن نوى ثلاثا كانت ثلاثا وإن نوى شتى كانت واحدة .

(انظر المصدر نفسه : ٣٩٩/٣)

فالسؤال الوارد هنا أنه لو كانت هذه الألفاظ كليات عن الطلاق لوجب أن يقع بها الطلاق الرجعى كما فى الصريح ، والواقع ليس كذلك بل وقع بائنا .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٨٥ من نسخة ب .

انظر سائر الأنوار بشرح ابن طك بحاشية الرهاوى ص : ٥١٥ .

فلهذا الإيهام شابهت الكنايات فسميت - أى هذه الألفاظ - بذلك - أى باسم الكنايات مجازا .

ولهذا الإيهام احتج إلى النية أو دلالة الحال . فإذا زال الإيهام بالنية وجب العمل بموجباتها - أى بمقتضيات هذه الألفاظ وهى البيونة عن وصلة النكاح . ويكون اللفظ عاملا بنفسه من غير أن يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه حقيقة ، فيقع بها الطلاق البائن على أصلنا . (١)

وأما على أصل الشافعى فهى كناية عنه حقيقة ، لأن الواقع بها - رجعى عنه (٢) . قوله " إلا فى قوله " اعتدى " يحتمل أن يكون هذا استثناء من قوله " فسميت بذلك مجازا " إلا فى هذه الألفاظ الثلاثة ، (٣) فإن الكنايات على سبيل الحقيقة أو يكون استثناء من قوله " فوجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح - أى إلا فى هذه الألفاظ الثلاثة ، فإنها جعلت كناية عن الصريح حقيقة ، لا أنها عاملة بموجباتها ، وذلك لأن حقيقة الاعتداد (٤) لا ينبنى عن قطع النكاح ، إذ لا أثر للحساب فى ذلك ، فلا يمكن جعله عاملا لنفسه ، لكن الاعتداد يحتمل وجوها لجواز أن يراد به الأمر بعد نعم الله أو نعم الزوج ، ويحتمل أن يراد به عد الأقراء ، وهو من لوازم الطلاق غالبا ، فيكون ذكر اللزوم وإرادة الملزوم ، وهو حقيقة الكناية . فإذا نوى عد الأقراء زال الإيهام وتعين المراد ، ووجب الطلاق به بعد الدخول بها اقتضاء ، لأنه لما أمرها بعد الأقراء والاستبراء ولم يكن واجبا عليها قديم الطلاق عليه ضرورة صحة الأمر بالعدد والاستبراء اقتضاء . (٥) والطلاق معقب للرجعة ، فيكون رجعا ولا يقع أكثر من واحدة وإن نوى . (٦)

(١) انظر الهداية : ٣٩٩/٣

(٢) انظر المجموع (١٢٣/١٧) وقال فيه : " وإن خاطبها بشي من الكنايات ونوى به الطلاق فإن لم ينوبه المدد انصرف ذلك إلى طلبة رجعية وإن نوى اثنتين أو ثلاثا انصرف ذلك إلى ما نواه . . . "

(٣) أى اعتدى واستبرئى رحمك وأنت واحدة .

انظر الهداية : ٣٩٨/٣

(٤) آخر اللوحة رقم ١٦٤ من نسخة أ .

(٥) انظر أصول البزدوى : ٢٠٦/٢

(٦) راجع كشف الأسرار : ٢٠٧/٢ .

وقبل الدخول لا يمكن إثبات الطلاق اقتضاءً (١) إذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا ، وهو الاعتداد لعدم العدة قبل الدخول راجعاً ، فانهدم معنى الاقتضاء ، فجعلل استعاراً محضاً (٢) عن الطلاق باعتبار أن الطلاق سبب لوجوب العدة غالباً ، لأن الغالب أنه يكون بعد الدخول ، فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق ، فلذلك كان رجعياً . (٣)

ولا يرد عليه أنه لا يجوز استعارة السبب للسبب (٤) فكيف جوزتم ههنا ، لأنه قد يراد من السبب العلة ، كما يقال النكاح سبب للحمل ، فإن الطلاق علة لوجوب العدة شرعاً كالنكاح للحمل ، لكن سعى سبباً وهو في الحقيقة علة مجازاً .

وإليه الإشارة في قوله " فاستعير الحكم لسببه " ولم يقل " فاستعير السبب لسببه " ، إذ الحكم يذكر بمقابلة العلة والسبب والسبب في مقابلة السبب . (٥)

(١) راجع كشف الأسرار : ٢٠٧/٢

(٢) راجع المصدر نفسه .

(٣) انظر شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى : ٥٦٨ .

(٤) وقد عبر ابن ملك عن هذا الإيراد بقوله : " السبب إنما يطلق على السبب إذا كان السبب مقصوداً من السبب ليصير بمنزلة علة غائية ، فيتحقق أصالته ، وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد .

(المصدر نفسه : ٥١٧)

وقد أجاب ابن ملك عن هذا الإيراد بما قاله : " قلت : الشرط في إطلاق اسم السبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الأصالة من جهته أيضاً ، والاعتداد شرعاً بطريق الأصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره إلا بطريق التبعية كالعدة تجسب على أم الولد من غير طلاق ، لأنها لما صارت فراشاً أخذ حكم المنكوحه وأخذ زوال الفراش شبهها بالطلاق ، فأوجب العدة لأنها تثبت بالشبهة . "

انظر كذلك في : شرح ابن ملك على

المنار بحاشية الرهاوى ص : ٥١٧ .

ولا يلزم عليه أنه لو كان علة لما تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها ، فدل على أنه سبب حقيقة لا علة ، لأن ذلك لفوات الشرط وهو الدخول ^(١) .
وقيل : استعارة السبب للسبب إنما لا تجوز إذا لم يكن مختصا به ، أما إذا كان مختصا به فيجوز الاستعارة من الطرفين كما في العلة والمعلول .
قال الله تعالى (إني أنسى أعصر خمرا) ^(٢) أي عنبها ، وإن الخمر لا يعصر باعتبار أن الخمر مختص بالعنب ، وإن هو عبارة عن النبيذ من ماء العنب إذا غلا واشتد .

فكذا العدة مختصة بالطلاق في حال حياة الزوج نظرا إلى الأصل ، فلا يرد الطلاق قبل الدخول ، وإن النكاح موضوع للدخول ، فكان ^(٣) الطلاق قبله على خلاف الأصل .

ولا يرد أيضا وجوب العدة بالوطء بالشبهة بدون الطلاق ، لأن الوطء بالشبهة عارض .

قيل ^(٤) : لا يصح أن يجمل " اعتدى " مستعارة عن الطلاق ، لأنه لا يخلو إما أن يجمل مستعارة عن قوله " أنت طالق " أو " مطلقا " أو طلقتك أو طلقى ، لا تجوز الثلاثة الأول للاختلاف ^(٥) في الصيغة ، لأن " اعتدى " صيغة أمر ، والأول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن كونهما أمرا .
والثالث وإن كان فعلا لكنه ليس بأمر ، ولا بد للاستعارة من الاشتراك في الصيغة ، ألا ترى إلى قوله " وهبت ابنتى منك " وقوله " زوجت ابنتى منك " وقوله " أنت حرة وأنت طالق " كيف تطابقا .
وكذا الرابع لأنه لو قال لها " طلقى نفسك " لا يقع به طلاق وإن نوى ، ما لم تطلق نفسها .

أجيب ^(٦) بأننا نجعله مستعارة عن قوله " كونى طالق " ، وقد صرح في الخلاصة أنه يقع الطلاق بقوله " كونى طالق " . وهذه صيغة أمر ، فيكون مطابقا لقوله " اعتدى " .

(١) انظر هذا الإيراد والجواب في حاشية عزمي زادة بهامش حاشية الرهاوى ، ص : ٥١٨ .

(٢) سورة يوسف : ٣٦ .

(٣) في أ " وكان " وانثبت من ب وهو الأصح .

(٤) انظر هذا القول في كشف الأسرار : ٢٠٧/٢ مفزوا إلى بعض الشروح .

(٥) آخر اللوحة رقم ١٨٦ من ب .

(٦) انظر هذا الجواب في المصدر نفسه : ٢٠٨/٢ .

والأظهر أن تقدير الكلام : اعتدى لأنى طلقك . فاكفى بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه ، فكان من باب الإضرار ، وهو نوع من المجاز ، وهو كناية قبل صيرورته متعارفا .

وكذلك " استبرئى رحمك " بمنزلة قوله " اعتدى " لأن طلب السبب الاستبراء يحتمل أن يكون للوطء وطلب الولد و يحتمل أن يكون للزوج بزوج آخر ، فاحتاج إلى النية . فإذا وجدت النية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء ، وقبله مستعاراً محضاً كما سرفى " اعتدى " .

وقد جاءت السنة مؤيدة لهذا المعنى ، فإنه عليه السلام قال لسودة^(١) : اعتدى ثم راجعها^(٢) . وذلك حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم عليهما وهى تيكى على من قتل من أقاربها من الكفار يوم بدر وترثيهم بأشعار أهل مكة ، فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها ، فقال لها : " اعتدى " فندمت على ذلك واستشفعت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهبت نوبتها لعائشة وقالت^(٣) : إنى اكففى بأن أبعث من أزواجك يوم القيامة فراجعها .

وإذا ثبت ذلك فى قوله " اعتدى " يثبت فى قوله " استبرئى " بدلالة النص لأنه فى معناه دون سائر ألفاظ الكايات .

قوله " وكذا أنت واحدة " يعنى أن قوله " أنت واحدة " بمنزلة قوله " اعتدى " فى حق أنه كناية على سبيل الحقيقة ، فإنه يقع به طلاق رجعى^(٤) . وأنه غير عامل بموجبه ، لأن الوحدة لا تنبى عن الطلاق ، لكنها^(٥) يحتمل كونها نعتاً للمرأة ، أى : أنت واحدة عند قومك أو منفردة لى ، ليس لى معك غيرك ، وأنت واحدة النساء فى الجمال والحسن .

(١) تقدمت ترجمتها ص : ٨٠٧ (٢) تقدم تخريجه ص : ٨٠٧ من هذا البحث .

(٣) أخرجه ابن سعد من حديث عائشة أن سودة وهبت يومها وليتها لعائشة تبتغى بذلك رضى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن حديث القاسم بن أبى بزة فى حديث طويل ، وجاء فى آخر الحديث : . . . ولا حاجة لى فى الرجال ولكنى أحب أن أبعث فى نسائك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم ، قالت : فإنى قد جعلت يومى وليتى لعائشة حبة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(الطباقات الكبرى : ٣٦/٨ وما بعدها) وانظر المبسوط : ٧٥/٦ .

(٤) انظر كشف الأسرار : ٢٠٨/٢ .

(٥) آخر اللوحة رقم ١٦٥ من نسخة أ .

و يحتمل كونها نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه ،
 كقوله " أعطيته جزىلا ، أى عطا " جزىلا ، فيكون التقدير أنت تطليقة
 واحدة أو أنت ذات تطليقة واحدة .
 فإذا احتمل الطلاق وغيره يحتاج إلى النية .^(١) فإذا زال الإبهام بنية
 الطلاق صار كأنه قال : أنت تطليقة واحدة ، فيقع بها الطلاق
 الرجعى ، إذ هو قائم مقام صريح الطلاق ، لا عامل بموجبها ،
 إذ بموجبها لا ينبنى " عن قطع وصلة النكاح فضلا عن كونها رجعية .
 ولا معتبر بإعراب الواحدة عند عامة المشائخ ،^(٢) وهو الصحيح ، لأن -
 الموام لا يميزون بين وجوه الإعراب .
 وقال بعض المشائخ^(٣) : إنما يقع الطلاق بقوله " أنت واحدة " إذا -
 نصبها ليكون صفة للطلقة .^(٤) أما إذا رفعها فلا يقع حينئذ .^(٥)
 لأنها تكون صفة لشخص المرأة ، وإن أسكن ولم يعرب ففيه اختلاف
 المشائخ .^(٦)

-
- (١) انظر المصدر نفسه : ٢٠٨/٢ ، المبسوط : ٧٥/٦ .
 (٢) انظر شرح ابن ملك بحاشية الرهاوى : ٥١٩ .
 (٣) أى من الحنفية كما عبر عنهم ابن ملك بقوله " قال بعض أصحابنا " .
 (شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى ص : ٥١٨)
 (٤) أى : فيقع من غير نية لأنه نعت مصدر محذوف ، وإن لم تعرب
 يحتاج إلى النية ، كما ذكره ابن ملك عن بعض المشائخ . . .
 ثم قال : وإن نوى كان على الاختلاف ، يقع عندنا رجعية وعند الشافعى
 لا يقع شي . " (المصدر نفسه)
 (٥) أى : وإن نوى ، لأنها صفة شخصها .
 (انظر المصدر نفسه .)
 (٦) انظر ما تقدم بهامش رقم ٤ من هذه الصفحة .

قال رحمه الله :

((ثم الأصل في الكلام هو الصريح ، لأنه للإفهام وهو أبلغ .
وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات ، حتى أن المقر على نفسه
ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجبها ،
فلا يجب الحد على من قال للقاذف : صدقت ، وكذا لو قال : ما أنا بزنا^(١)
ولا أمي زنت يريد التعريض بالمخاطب .
بخلاف قوله : هو كما قلت ، لأن كاف التشبيه له عموم فيما يقبله
- كما سبق - فتكون نسبة له إلى الزنا قطعاً كالأول .))^(٢)

أقول :

الأصل في الكلام الصريح ، لأن الكلام موضوع للإفهام وإبراز ما في الباطن
للمخاطب . والصريح هو الأبلغ في هذا المقصود .
فأما الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه والتردد فيما هو المقصود .
ولهذا يتوقف على النية ، فلا يلتفت إليها إلا عند الضرورة وهو عدم الصريح^(٣) .
وظهر هذا التفاوت وهو التفاوت الثابت بين الصريح والكناية بالأصالة
وعدمها فيما يدرأ^(٤) بالشبهات ، فلا يجب بالكنايات ما سقط بالشبهات^(٥) ،
كالحدود والقصاص ، حتى أن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ؛
أي الحد كالقذف وشرب الخمر والزنا ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجبها ،
أي لا يستوجب العقوبة حتى لو قال لامرأة : جامعك فلان جماعاً حراماً ، أو قال
لرجل : فجرت بفلانة أو جامعتها لا يحسد ، لأنه لم يصرح بالزنا .^(٦)

-
- (١) فسي ج : " بالزاني " والمثبت من أوب .
(٢) هذا المتن من المغنسي من أوب وج .
(٣) انظر شرح ابن ملك ص : ٥١٩ ، فواتح الرحموت : ٢٢٩/١ ، أصول
البيروني : ٢٠٩/٢ .
(٤) آخر اللوحة رقم ١٨٢ من نسخة ب .
(٥) انظر المراجع السابقة .
(٦) قال الإمام السرخسي : "... وفي الأسباب الموجبة للحد
يمتدح عمن النص ، فما لم يقدفه بصريح الزنا لا يتقرر
السبب ."

وكذا لو قذف إنساناً إنانا بالزنا فقال رجل ثالث للقاذف : صدقت " لا يحد المصدق ، ^(١) لأنه لم يصرح بالزنا لاحتمال التصديق وجوها مختلفة ، فإنه كما يحتمل التصديق بالزنا يحتمل أن يراد به " كنت صادقاً فيما ضى ، فلم كذبت الآن بنسبة الزنا إليه وتكلمت بهذه الكلمة القبيحة ، أو صدقت في إنجاز وعدك بنسبته إلى الزنا ، ويحتمل السفه والاستهزاء أيضاً ، وإن كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبته إلى الزنا ، ولهذا أوجب زفر عليه الحد ، ^(٢) لكن نقول : الظاهر لا يكفى لإيجاب الحد . ^(٣)

وكذا لو قال : ما أنا بزان ولا أمى زنت ، يريد به التعريض بالمخاطب ، لم يحد المعرض خلافاً لمالك ، لأنه ليس بصریح في النسبة إلى الزنا ، ^(٤) بخلاف قوله : " هو كما قلت ، يعنى : لو قال للقاذف بعد ما قذف إنساناً : " هو كما قلت " حيث يحد مع أنه تعريض ، ^(٥) وذلك لأن كاف التشبيه له عموم في المحل الذى يحتمل العموم ، كما قلنا في قول على رضي الله : إنسا بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا " ^(٦) أنه مجرى على العموم .

فكذا هذا ، لأنه حصل في محل يحتمل العموم . فكان نسبته له إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام القاذف الأول ، وإن موجب العام قطعى عندنا . والأولى أن يقال في الفرق بين التعريضين أن أكثر ما في الباب أن يجعل قوله " صدقت " بصریح القذف بالزنا ، لكنه لم يتصل بالمقذوف ، لأنه خطاب للقاذف دون المقذوف ، وإذا لم يتصل به لا يكون قذفاً له .

(١) أى يحد القاذف ولا حد على المصدق . (المبسوط للسرخسى : ١٢٠ / ٩)

(٢) انظر كشف الأسرار : ٢٠٩ / ٢

(٣) انظر المبسوط : ١٢٠ / ٩

(٤) انظر : كشف الأسرار : ١٠٩ / ٢ ، فتح القدير : ٩٠ / ٥ .

بهذا قال الشافعى حيث قال في الأم (مختصر العزنى : ٢٦٢) : " ولا حد في التعريض . . . "

ويخالف ذلك مالك حيث قال ابن رشد في بداية المجتهد (٤٠٣ / ٢) : " وقال مالك وأصحابه في التعريض الحد . . . "

(٥) انظر المبسوط : ١٢١ / ٩ .

(٦) تقدم تخرجه ص : ٨٨٢ من هذه الرسالة .

وإنما يتصل به اقتضاء صدق الأول فيما رساء . والحد لا يثبت بالمقتضى ، لأنه ضروري ، بخلاف قوله " هو كما قلت " لأنه اتصل بالمقذوف ، لأن كلمة " هو " إخبار عنه على سبيل الفائية كأنَّتِ في المخاطبة . (١)

ويعين المقذوف لرجوع الضمير إليه بدلالة الحال .

وإنما قيد بقوله " لأن كاف التشبيه له عموم فيما يقبله احتراز عن محمل لا يقبل العموم ، كما ذكر في قول عائشة رضي الله عنها : سارق أمواتنا كسارق أحيائنا " (٢) لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة بينهما فسي أمور كثيرة ، فيحمل على ما هو المتيقن وهو الإثم في الآخرة فلا يقطع النباش . (٣)

وكذا لو قال لمبده : " أنت كالحريم لم يمتق ، لأن العمل بحقيقة الإخبار ممكن في حرمة الدم وجوب العبادات وغير ذلك ، فلا يصار إلى المجاز وهو الإنشاء .

xxxxxxxx

(١) انظر كشف الأسرار : ٢٠٩/٢ .

(٢) تقدم تخريجه ص : ٣ ، ٧ من هذا البحث .

(٣) تقدم هذا الكلام ص : ٧٠٠ من هذا البحث .